angelus novus

AVENTURILE MĂRFII

PENTRU O NOUĂ CRITICĂ A VALORII

ANSELM JAPPE

II 455 122
BCU IAȘI

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anselm Jappe (n. 1962), filosof german. A studiat la Paris și apoi la Roma, unde a obținut doctoratul în filosofie. De asemenea, a fost membru al grupului Krisis. În prezent predă cursuri de estetică în Italia, la Accademia delle Belle Arti di Frosinone. Principalele scrieri: Guy Debord (1992), Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur [Aventurile mărfii. Pentru o nouă critică a valorii] (2003), Les Habits neufs de l'empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin [Hainele cele noi ale imperiului. Observații despre Negri, Hardt și Rufin] (2003, împreună cu Robert Kurz), L'avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord [Avangarda inacceptabilă. Reflecții despre Guy Debord] (2004), Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques [Credit pe moarte. Descompunerea capitalismului și criticii ei] (2011).

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANSELM JAPPE

Aventurile mărfii

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția:
ANGELUS NOVUS

Coordonatori:
ANDREI STATE
ALEX CISTELECAN

ANSELM JAPPE

Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur

© Anselm Jappe, Éditions Denoël, 2003
© TACT, 2014, pentru versiunea în limba română

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
JAPPE, ANSELM
Aventurile mărfii. Pentru o nouă critică a valorii / Anselm Jappe;
trad.: Alex Cistelecan – Cluj-Napoca: Tact, 2014

ISBN: 978-606-8437-39-2

I. Alex Cistelecan (trad.)

1

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANSELM JAPPE

193443

Aventurile mărfii

Pentru o nouă critică a valorii

Traducere:
Alex Cistelecan

BCU IASI
0 000010 77197
ALE

tact
editura

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

09. AUG. 2018

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere la ediția în limba română

Această carte a apărut pentru prima dată în Franța în 2003. Ea își propune să rezume „critica valorii" așa cum s-a dezvoltat începând din 1987, mai întâi în Germania și în jurul revistei *Krisis*. Ea insistă mai ales asupra reinterpretării operei lui Marx în măsura în care aceasta stă la baza criticii valorii; alte capitole încearcă să extragă de-aici concluzii relevante pentru celelalte științe umane și să schițeze o lectură a istoriei din Antichitate până-n zilele noastre. În aceste capitole, examinez autorii cu care rezonează critica valorii și indic unele confirmări posibile venind din antropologia culturală. Am vrut astfel să subliniez că critica valorii are potențialul necesar pentru a deveni o adevărată nouă paradigmă în studiul societății.

Totodată, am acordat mult spațiu unui aspect pe cât de contestat, pe atât de central în critica valorii: afirmația că deja de câteva decenii încoace, capitalismul a intrat într-o criză ce nu mai e una ciclică, ci definitivă. Dacă societatea bazată pe marfă și pe fetișismul ei, pe valoarea creată prin munca abstractă și care se exprimă în bani, își atinge astăzi limita istorică, asta se întâmplă deoarece contradicția ei centrală – pe care o poartă în sine de la bun început – a ajuns la un punct fără de întoarcere: înlocuirea muncii vii, singură sursă a „valorii", cu tehnologiile.

Au trecut mai bine de zece ani de-atunci. Teoria crizei a primit confirmări importante, chiar dacă nu se cuvine întotdeauna să ne bucurăm de consecințele lor. Critica valorii a continuat și ea să evolueze. În 2004, mediul său inițial de elaborare a explodat; Robert Kurz, autorul principal al *Krisis*-ului, Roswitha Scholz și alții au fondat revista *Exit!*,

în timp ce alți colaboratori istorici au continuat să publice în *Krisis*. Kurz a rămas extraordinar de fecund, continuând să producă articole importante în *Exit!* și cărți ce tratează despre fundamentele teoretice ale criticii valorii, precum și despre evoluția colapsului societății mărfii[1]. Din nefericire, moartea lui din 2012, datorată unei erori medicale, a întrerupt această muncă enormă; golul pe care l-a lăsat va fi greu de umplut. Cu toate acestea, tezele criticii valorii și-au găsit un ecou tot mai larg, în lumea întreagă, iar simpla *receptare* a unei teorii elaborate în altă parte începe să fie urmată de *reelaborarea* și aprofundarea ei de către noii săi reprezentanți.

Dacă critica valorii a evoluat, în decursul a 25 de ani, de la un statut ultra-minoritar la cel de componentă importantă a dezbaterii contemporane – cel puțin în câmpul critic – asta nu se datorează, desigur, nici implantării sale în discursul universitar, nici atenției mediatice: spre deosebire de alte demersuri mai mult sau mai puțin critice, critica valorii continuă să fie tratată de către instanțele oficiale de producere și difuzare a cunoașterii cu o neîncredere ce face mai degrabă cinste unei critici care se vrea radicală. Evidența crizei mondiale și evidența insuficienței vechilor interpretări propuse la stânga sunt cele care au sporit atenția de care se bucură critica valorii. Cel puțin după criza financiară din toamna lui 2008, ne-am obișnuit să auzim că capitalismul este bolnav, ba chiar că se apropie de prăbușirea lui. Cu toate astea, această conștientizare rămâne adesea superficială și îndepărtată de analizele elaborate de critica valorii.

Noul „anticapitalism" contemporan confundă de bună voie capitalismul ca atare cu faza sa cea mai extremă: neoliberalismul care domnește de la sfârșitul anilor 1970. Departe de a recunoaște în bulversările actuale efectul epuizării valorii și mărfii, a banilor și a muncii, diferitele forme de stânga – inclusiv cele care se vor „radicale" – văd aici doar necesitatea, și posibilitatea, unei reveniri la un capitalism mai „echilibrat", identificat cu întoarcerea la keynesianism, la un rol puternic al statului și la o încadrare mai strictă a băncilor și a finanțelor. În general, mișcările sociale din ultimii ani nu au mers mai departe de dorința restaurării unei etape anterioare din dezvoltarea capitalistă. Ele

atribuie explicit sau implicit puterea actuală a finanței transnaționale unui fel de conspirație – în loc să recunoască în credit și în crearea de sume astronomice de „capital fictiv" o accelerare a sistemului mărfii, care a devenit inevitabilă după ce progresul tehnologiei aproape că a sistat producția de plusvaloare[2].

Astăzi, vedem multă furie populistă împotriva „bancherilor" și „speculatorilor", dar foarte puțină reflecție asupra necesității de a o rupe cu toată „civilizația" bazată pe muncă abstractă. Unele curente apropiate de ecologism, precum „descreșterea" *[décroissance]*, par să fie mai conștiente de urgența schimbării nu doar a modalităților de distribuire a „bogăției" capitaliste, ci și a ideii însăși de bogăție – și, implicit, a însăși concepției despre viață. Reprezentanții acestui demers devin însă foarte ezitanți atunci când e vorba să-și lege observațiile altminteri corecte de critica indispensabilă la adresa economiei politice. Ei recad astfel ușor în niște propuneri naive care presupun că am putea ieși din „mega-mașina" tehno-capitalistă fără a trece prin conflicte serioase cu logicile și cu persoanele ce vor să țină în funcțiune această mașină pentru încă câțiva ani, cu orice preț.

Toate încercările de a insufla o viață nouă acumulării capitaliste, muribundă de câteva decenii, au eșuat. Profiturile mari de care se bucură în continuare unele multinaționale nu pot să ascundă faptul că prăjitura produsă de valoare – suma mondială de plusvaloare reală – e tot mai mică. Cu fiecare zi e tot mai greu să negăm, sau să refulăm, această concluzie pe care critica valorii o formulase deja într-o epocă în care toată lumea spunea că capitalismul „a câștigat partida". La începutul anilor 1990, înaintea oricărei demonstrații empirice, critica valorii a știut să extragă această concluzie din opera lui Marx, demonstrând astfel în același timp că nucleul operei lui Marx este în continuare valabil (ba mai mult: că el rămâne cel mai bun ghid pentru a înțelege ce ni se întâmplă astăzi). Țările din Estul Europei au simțit pe propria piele adevărul acestei concluzii: după prăbușirea imperiului sovietic, ele au crezut că trecerea la economia de piață – la modelul „corect" – va conduce la un nivel de viață comparabil celui din țările Europei occidentale. Un sfert de secol mai târziu, marea majoritate a populației

din aceste țări trebuie să ia act că n-a făcut decât să ajungă de la Scila la Caribda. Rolul atribuit acestor țări în „diviziunea internațională a muncii" este cel de a concura cu țările din Asia orientală pentru a ști cine plătește salariile cele mai mici. Dezamăgirea față de promisiunile neîmplinite ale democrației mărfii duce foarte ușor la apariția unor mișcări populiste, xenofobe, antisemite, iar afirmarea identitară înlocuiește critica adevăratelor cauze ale mizeriei.

Criza nu este, sau nu mai este, sinonimă cu emanciparea sau cu „revoluția". Capitalismul însuși e cel care provoacă criza sa, care abolește munca, desubstanțializează banii, și care nu mai reușește să producă suficientă valoare prin intermediul consumului de muncă vie. Dar autodistrugându-se, el nu lasă în urmă decât pământuri pârjolite. Crearea noilor forme de viață socială nu poate să apară ca o consecință a acestor procese de descompunere. Progresul simultan al crizei economice, al crizei ecologice și al crizei energetice îi pune pe oameni, pretutindeni, în postura prizonierului descris de Edgar Allan Poe în *Puțul și pendula*. Depinde, în sfârșit, de fiecare dintre noi dacă capitalismul va fi ultimul cuvânt al umanității sau dacă o poartă de ieșire se va deschide. Dar fără să așteptăm o intervenție miraculoasă, ca și la Poe.

NOTE

[1] Cărțile lui principale apărute după 2003: *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung* [Războiul pentru ordinea lumii. Sfârșitul suveranității și mutațiile imperialismului în epoca globalizării] (Horlemann Verlag, 2003); *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems* [Capitalul mondial. Globalizarea și limitele interne ale sistemului modern de producție a mărfurilor] (Edition Tiamat, 2005); *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie* [Bani fără valoare. Bazele transformării criticii economiei politice] (Horlemann Verlag, 2013), precum și mai multe culegeri de eseuri.

[2] Am analizat diferite aspecte ale epuizării capitalismului și ale reacțiilor pe care le suscită ca în eseurile adunate în volumul *Credit à mort. La décomposition du capitalism et ses critiques* [Credit pe moarte. Descompunerea capitalismului și criticii ei] (Éditions Lignes, 2011).

Capitolul I

Lumea e o marfă?

Acum câțiva ani, mulți voiau să creadă în „sfârșitul istoriei" și în victoria definitivă a economiei de piață și a democrației liberale. Disoluția Imperiului sovietic era văzută drept dovada absenței de alternativă la capitalismul occidental. De acest adevăr erau convinși atât partizanii capitalismului, cât și criticii săi. Din acel moment încolo, discuțiile ar fi urmat să graviteze doar în jurul chestiunilor de detaliu privind administrarea a ceea ce există.

De fapt, din politica oficială a dispărut orice luptă între concepții divergente și pretutindeni, cu puține excepții, este absentă ideea însăși că ne-am putea imagina un mod de a trăi și de a produce care să fie diferit de cel care s-a impus. Acesta din urmă pare să fi devenit unica dorință a oamenilor din toată lumea. Însă realitatea se pliază mai greu la ordine decât gânditorii contemporani. În anii care au urmat „victoriei sale definitive", economia de piață a dovedit mai multă fragilitate decât în jumătatea de secol precedentă, ca și cum, în realitate, prăbușirea regimurilor din Est n-ar fi fost decât primul act al unei crize mondiale. Șomajul real crește pretutindeni, iar ținând cont că el este un efect al revoluției informatice, nimic nu va inversa această tendință sau cea care vizează demantelarea statului social. Împreună, ele produc marginalizarea unei părți tot mai mari a populației chiar și în țările cele mai bogate, care regresează în raport cu ceea ce a fost un secol de evoluție socială.

Cât privește restul lumii, câteva insule de bunăstare și de democrație *new look* apar într-un ocean de războaie, de mizerie și trafic abominabile. Și nu e vorba doar de o ordine nedreaptă, dar stabilă: bogăția însăși este amenințată în fiecare clipă cu prăbușirea. Bursele financiare, cu evoluțiile lor tot mai nebunești pe zi ce trece, și crahurile tot mai frecvente ale unor țări-model precum Coreea de Sud, Indonezia sau Argentina, anunță oricărui observator cât de cât serios un cataclism iminent. Între timp, sabia lui Damocles rămâne suspendată deasupra tuturor, bogați și săraci deopotrivă: distrugerea mediului. În acest domeniu, fiecare mică ameliorare care se produce într-o parte este însoțită de zece noi nebunii în altă parte.

Nu e nevoie să mergem mai departe cu această constatare, pe care o poate face orice telespectator avizat. „Sfârșitul istoriei" a durat destul de puțin. Dezordinea dominantă este din nou contestată pretutindeni, uneori chiar în niște locuri, de către niște persoane și pentru niște motive destul de neașteptate: putem menționa luptele țărănești din „Sudul global", precum cele din India sau Brazilia; mișcările de rezistență din țările europene față de demantelarea statului social și față de precarizarea din sfera muncii; rapiditatea cu care s-a răspândit, în niște țări atât de diferite ca Franța și Thailanda, respingerea noilor biotehnologii cu efecte incalculabile; apariția unei sensibilități morale noi față de probleme precum exploatarea muncii minorilor din țările sărace și îndatorarea „lumii a treia". Asistăm la apariția unor exigențe precum cea de a consuma alimente demne de acest nume, la o neîncredere tot mai mare față de media și la crearea unei rețele de spații ocupate și consacrate activităților „antagoniste" – acele *Centri sociali* [centre sociale] din Italia –, după cum asistăm și la o renaștere a ideii de voluntariat și de activități neorientate către profit. Chiar și succesele electorale ale partidelor de „extremă stângă" din Franța pot fi interpretate în acest sens. Protestele care însoțesc, de la Seattle încoace, orice summit al

țărilor bogate și al instituțiilor lor economice reprezintă – chiar dacă într-un mod mai degrabă spectacular și mediatic – convergența acestor diferite mișcări de protest din lumea întreagă. Numitorul lor comun e, pentru moment, lupta împotriva „neoliberalismului". Chiar dacă activiștii rămân puțini la număr, se creează în schimb vaste mișcări ale opiniei publice în jurul uneia sau alteia dintre aceste teme.

Ar fi, așadar, cu totul imprudent să pretindem că starea actuală a lumii este universal iubită de cei care sunt nevoiți să fie contemporanii săi. Dar ar fi la fel de dificil să afirmăm că această nemulțumire știe întotdeauna ceea ce vrea. Nu „revoluția" sau ideea unei societăți radical diferite sunt cele care-i însuflețesc pe protestatari. Și nu e vorba nici de revendicări ale unei clase sociale bine definite. Cu excepția vagii opoziții universale la „neoliberalism", fiecare mișcare rămâne circumscrisă sectorului său și propune remedii fragmentare, fără a încerca să găsească cauzele profunde ale fenomenelor pe care le combate. Cu toate astea, succesul pe care l-a putut avea o carte intitulată *Lumea nu e o marfă* pare să stea mărturie pentru o preocupare mai puțin superficială. Cei care repetă acest slogan par însă să-l înțeleagă mai degrabă în sensul că anumite lucruri, precum cultura, corpul omenesc, resursele naturale sau capacitățile profesionale nu sunt doar de vândut și cumpărat și nu trebuie supuse puterii exclusive a banilor. Aceste sentimente frumoase nu pot însă ține locul unei analize a societății care produce acei monștri pe care am vrea să-i exorcizăm. A denunța scandalul faptului că totul a devenit vandabil nu e ceva foarte nou și conduce cel mult la alungarea negustorilor din Templu, numai pentru a-i vedea instalându-se pe trotuarul din față. O critică pur morală, care recomandă să nu supunem totul banului și să ne gândim și la altele, nu ajunge foarte departe: ea se aseamănă cu discursurile solemne ale președintelui Republicii și ale „comisiilor de etică".

Confuzia teoretică a noilor contestatari este oglinda prăbușirii oricărei forme de critică socială din ultimii douăzeci de ani. Absența unei critici coerente de rază largă, ba chiar refuzul explicit al oricărei teorii „totalizante" le interzice subiecților care s-ar vrea critici orice cunoaștere a cauzelor și efectelor. Ei riscă astfel să-și vadă critica degenerând, adesea chiar împotriva intențiilor lor cele mai bune, în exact contrarul oricărei perspective de emancipare socială: vedem astfel opoziția față de imperialismul american transformându-se în naționalism vulgar, critica speculației financiare împrumutând nuanțe antisemite, lupta împotriva restructurării neoliberale devenind simplu corporatism, critica eurocentrismului ajungând să accepte cele mai problematice aspecte ale „celorlalte" culturi, până la rea-credința celor pentru care a lupta împotriva mondializării înseamnă a lupta împotriva imigrației. Aproape toți par să creadă că am putea extirpa buruienile, de la porumbul modificat genetic la șomaj, fără a schimba în profunzime societatea însăși.

Cu toate astea, necesitatea unor explicații mai profunde se face resimțită. În fond, ce este o „marfă"? Ce înseamnă faptul că o societate este bazată pe marfă? E de-ajuns să ne punem astfel de întrebări pentru a realiza imediat că e inevitabil să luăm din nou în mână lucrările lui Karl Marx. Tocmai în legătură cu marfa, putem citi în Marx niște considerații pe care nu le-am putea găsi în altă parte: aflăm, astfel, că marfa este „celula germinală" a întregii societăți moderne, dar că ea nu reprezintă nimic „natural". Că din pricina structurii sale de bază, ea face imposibilă orice societate conștientă. Că ea împinge în mod necesar indivizii să lucreze tot mai mult, sustrăgând în același timp munca aproape tuturor. Că ea conține o dinamică internă care nu poate duce decât la o criză finală. Că produce un „fetișism al mărfii" care creează o lume răsturnată, în care totul devine contrariul său. De fapt, întreaga „critică a economiei politice" a lui Marx este o analiză a mărfii și a consecințelor sale. Acela care va face efortul de a-i urmări raționamentele adesea

dificile va găsi numeroase dezvăluiri surprinzătoare privind munca, banii, statul, comunitatea umană și criza capitalismului.

Avem aici de-a face cu o critică a *categoriilor de bază* ale modernizării capitaliste, și nu doar cu o critică a distribuției sau a aplicării acestora. Însă vreme de mai bine de-un secol, gândirea lui Marx a servit mai ales drept *teorie a modernizării*, cu scopul de a împinge modernizarea mai departe. Luând această teorie drept ghid, partidele și sindicatele muncitorești au contribuit la integrarea clasei muncitorești în societatea capitalistă, eliberând-o pe aceasta din urmă de multe dintre anacronismele și deficiențele sale structurale. În periferia capitalistă, din Rusia până în Etiopia, gândirea lui Marx a servit la justificarea „modernizării întârziate" pe care au încercat-o aceste țări. „Marxiștii tradiționali" – fie ei leniniști sau social-democrați, academicieni sau revoluționari, tiersmondiști sau socialiști „etici" – puneau în centrul raționamentelor lor noțiunea de conflict de clasă, ca luptă pentru *alocarea* banilor, a mărfii și a valorii, fără a le mai chestiona pe acestea ca atare. Privind în urmă, putem spune că tot „marxismul tradițional" și aplicațiile sale practice nu au fost decât un element din dezvoltarea societății mărfii. Criza globală a capitalismului – iar „globalizarea" nu e decât fuga înainte a capitalismului, după ce revoluția micro-informatică i-a dus la paroxism contradicția de bază – este și criza marxismului tradițional, care era parte integrantă a acestuia, tot așa cum prăbușirea țărilor „socialismului real" a fost o etapă din descompunerea capitalismului global.

Cu toate astea, Marx a lăsat și niște considerații de o cu totul altă natură: critica fundamentelor înșele ale modernității capitaliste. Multă vreme această critică a fost complet neglijată atât de către partizanii lui Marx, cât și de către adversarii săi. Însă odată cu declinul capitalismului, ceea ce iese la iveală este tocmai criza acestor fundamente. Astfel, critica pe care Marx o face mărfii, muncii abstracte și banilor încetează să mai fie un fel de „premisă

filosofică", pentru a-și dobândi în schimb întreaga sa actualitate. E ceea ce se petrece sub ochii noștri. Putem atunci distinge două tendințe în opera lui Marx sau putem vorbi despre un *Marx dublu*: un Marx „exoteric", pe care îl cunoaște toată lumea, teoreticianul modernizării, „dizidentul liberalismului politic" (Kurz), reprezentant al Luminilor care voia să perfecționeze societatea industrială a muncii sub conducerea proletariatului, și un Marx „ezoteric", a cărui critică a categoriilor de bază – greu de înțeles – țintește dincolo de civilizația capitalistă[1]. Trebuie să *istoricizăm* teoria lui Marx, precum și marxismul tradițional, în loc să vedem în ele doar niște erori. Nu putem spune că Marx „ezotericul" „are dreptate", în timp ce Marx „exotericul" „se înșală". Trebuie să-i raportăm la două etape istorice diferite: modernizarea și depășirea ei. Marx nu a analizat doar epoca sa, ci a prevăzut totodată unele tendințe care s-au realizat un secol mai târziu. Dar tocmai pentru că a sesizat atât de bine trăsăturile relevante ale capitalismului atunci când acesta era încă în formare, Marx a luat primele sale stadii drept maturitatea sa și i-a considerat sfârșitul iminent.

Doar acest „Marx ezoteric" poate să constituie astăzi baza unei gândiri capabile să surprindă mizele actuale și să traseze în același timp originile lor cele mai îndepărtate. Fără o asemenea gândire, orice critică din zorii secolului al XXI-lea riscă să nu vadă în transformările actuale decât o repetiție a stadiilor anterioare ale dezvoltării capitaliste. Acest risc este vizibil în convingerea, atât de răspândită, că am putea pur și simplu reveni la o etapă precedentă a dezvoltării, și anume la *welfare state*-ul keynesian și la protecționismul național. Dar această dorință pioasă ignoră tot ce ține de dinamica capitalistă. Nu putem explica triumful neoliberalismului printr-un fel de conspirație a servitorilor cei răi ai capitalismului internațional, pe care poporul cel bun o va putea întotdeauna dejuca. Această dorință pioasă merge mână-n mână cu o moderație dezolantă în ceea ce privește substanța, în ciuda militantismului desfășurat adesea pe planul

metodelor. Restabilirea statului-providență ca reacție la barbaria neoliberală, revenirea la agricultura industrială de acum douăzeci de ani ca alternativă la manipularea genetică a alimentelor, reducerea poluării cu câte un procent pe an, limitarea exploatării la cei care au mai mult de șaisprezece ani, abolirea torturii și a pedepsei cu moartea: acest program frumos pretinde că evită răul mai mare și poate să se dovedească îndreptățit în unele cazuri concrete. Dar el nu poate trece, în niciun caz, drept critică anticapitalistă sau emancipatoare. Mulțumindu-ne să cerem un capitalism „cu față umană" sau „ecologic", pierdem ceea ce era mai valoros din revoltele începute în mai '68: dorința de a critica totul, pornind de la viața cotidiană și de la „nebunia obișnuită" a societății capitaliste care îl pune pe fiecare în fața alternativei absurde de a-și sacrifica viața muncii, „de a-și pierde viața câștigând-o", sau de a suferi prin lipsa de muncă. Grozăviile care scandalizează noul val de contestare, de la sărăcie până la „mareele negre", nu sunt decât consecințele cele mai vizibile ale funcționării cotidiene a societății marșande. Aceste grozăvii vor exista atâta timp cât există societatea care le produce, pentru că ele decurg din chiar logica acesteia.

Trebuie atunci să descoperim această logică, iar ca singur punct de pornire al cercetării îl avem pe Marx „ezotericul", cu critica sa la adresa logicii de bază a societății moderne. De exemplu, fără conceptul său de „muncă abstractă" riscăm mereu să recădem în opoziția dintre o „speculație financiară" rea și „munca cinstită", opoziție care poate fi exploatată de toate populismele, de la extrema dreaptă până la marxiștii tradiționali și nostalgicii keynesismului. Fără o reluare a acestei critici a fundamentelor, necesitatea unei opoziții complete față de societatea actuală – singura opțiune *realistă* – se va împotmoli foarte ușor fie într-un existențialism subiectiv, recuperabil în general pe planul „cultural", fie într-o pseudo-radicalizare a vechilor stereotipuri marxiste („imperialismul") care duce doar la militantism gol și sectarism.

Reluarea criticii „ezoterice" pe care Marx o aduce mărfii este, așadar, o presupoziție a oricărei analize serioase, care e, la rândul ei, condiția prealabilă a oricărui praxis. Însă despre asta nu vorbesc nici organele oficiale de gândire, nici așa-zișii marxiști. Desigur, în ideologia eclectică dominantă astăzi în noul val de contestare, se găsesc numeroase resturi de marxism tradițional, adesea transfigurate și greu de recunoscut. Dar tocmai marxismul tradițional este cel care împiedică recursul la întreaga bogăție conținută de gândirea lui Marx. Desprinderea de un secol de interpretări *marxiste* este o primă condiție pentru a putea reciti opera *lui Marx*[2]. Eliberarea de imperativul acceptării sau refuzării în bloc a gândirii sale este o altă condiție – respingând totodată ideea că fiecare ar putea decupa fragmentele care îi plac cel mai mult, pentru a le amesteca pe urmă cu diverse bucăți din alte teorii sau științe.

Într-o parte centrală – chiar dacă restrânsă ca număr de pagini – a operei sale de la maturitate, Marx a trecut în revistă principalele trăsături ale unei critici a categoriilor de bază ale societății capitaliste: valoarea, banii, marfa, munca abstractă, fetișismul mărfii. Această critică a nucleului modernității este astăzi mai actuală decât în epoca lui Marx, pentru că atunci acest nucleu nu exista decât în stare embrionară. Pentru a scoate la iveală acest aspect al criticii lui Marx – „critica valorii" – nu e nevoie să forțăm textele prin niște interpretări alambicate: e suficient să le citim cu atenție, ceea ce aproape nimeni nu a făcut vreme de un secol.

În același timp, trebuie să recunoaștem că bună parte din opera lui Marx este azi depășită în mare măsură: și anume, descrierea sa foarte percutantă a aspectului empiric al societății timpului său și a întregii faze ascendente a capitalismului, în care acesta era încă amestecat în multe privințe cu elemente precapitaliste. Marxismul tradițional putea adesea să se revendice pe bună dreptate de la această parte, chiar fără să fie nevoit să desfigureze textele. Marx cel „exoteric", care proslăvea transformarea muncitorilor în cetățeni

cu drepturi depline, nu era o invenție a social-democraților. Nu e așadar vorba aici de a reveni la vreo „ortodoxie" marxistă, restabilind astfel puritatea doctrinei originare, și nici de a revizui teoria lui Marx pentru a o „adapta" lumii contemporane. Intenția noastră este de a reconstrui mai întâi critica lui Marx a valorii de o manieră cât se poate de precisă. Nu pentru că am crede că, stabilind „ceea ce Marx a zis într-adevăr", am demonstra *ipso facto* ceva în legătură cu realitatea despre care vorbește. Dar pentru a putea evalua pertinența criticii sale, trebuie mai întâi să o cunoaștem. Și poate că până și marxiștii declarați vor găsi în reconstrucția noastră unele elemente care le-au scăpat.

Opera lui Marx nu este un „text sacru", iar un citat din Marx nu constituie o dovadă. Trebuie însă subliniat că opera sa rămâne analiza socială cea mai importantă din ultimii o sută cincizeci de ani. E un *parti pris* căruia vom încerca să-i demonstrăm validitatea. Marx a fost exorcizat și declarat mort de mai multe ori, ultima dată în 1989. Dar cum se face că, de fiecare dată, Marx a revenit după câțiva ani, și încă într-o stare de sănătate care i-ar face invidioși pe groparii săi din ajun? Din nefericire, ar trebui să spunem, pentru că am prefera să trăim într-o lume în care lucrările lui Marx să fie efectiv depășite și să nu mai reprezinte decât amintirea unei lumi trecute!

În ciuda tuturor eforturilor pe care le-am depus, prezentarea pe care am făcut-o teoriei lui Marx a valorii nu e ușor de citit; ea conține numeroase citate și poate da uneori impresia că se pierde în filologie. Dar trebuie să traversăm acest deșert, pentru că toate dezvoltările ulterioare vor reveni mereu la aceste pagini din Marx ca la sursa lor. Fără o explicație prealabilă a categoriilor de bază – muncă abstractă, valoare, marfă, bani – raționamentele ulterioare nu ar avea sens. De fapt, aceasta nu este o carte postmodernă: nu poate fi citită pe fragmente sau inversând ordinea capitolelor. Ci ea cere să i se urmeze desfășurarea coerentă care merge de la abstract

la concret și de la simplu la compus, și înainte de a o judeca trebuie să ne asigurăm că i-am înțeles într-adevăr logica.

Pe urmă vom încerca să extragem consecințele din categoriile de bază astfel stabilite, consecințe care foarte adesea merg în răspăr cu tot marxismul tradițional și, uneori, chiar și cu teoria lui Marx însuși, așa cum se întâmplă, de pildă, în ceea ce privește munca. În acest scop, ne vom sprijini pe puținii autori care, începând din anii douăzeci, dar mai ales în ultimele decenii, au contribuit la dezvoltarea „criticii valorii"[3]. Pentru început, ne vom limita la o parafrază a textului lui Marx. Critica pe care o putem formula în privința acestuia, precum și expunerea unor eventuale contradicții interne, sunt enunțate pe parcursul cărții. De asemenea, acolo unde îl rezumăm pe Marx, vom utiliza anumite concepte, precum „valoare de întrebuințare" și „muncă concretă", așa cum le folosește Marx, chiar dacă ulterior ne vom exprima unele rezerve față de utilizarea acestor concepte.

Pe urmă, ceea ce vom fi stabilit ca nucleu valabil al analizei lui Marx nu va fi combinat, de o manieră eclectică, împreună cu alte analize, pentru a acoperi astfel pretinse lacune. Vom încerca mai degrabă să arătăm că legile societății fetișiste au mai constituit și obiectul altor cercetări, în special în antropologie. Prin abordări întrucâtva îndepărtate de cea a lui Marx, autori precum Émile Durkheim, Marcel Mauss sau Karl Polanyi au oferit un reglaj fin foarte important în domeniile care le-au scăpat marxiștilor tradiționali: critica fetișismului și critica economiei. Cu toate astea, ei nu ajung la această înțelegere a formelor de bază care distinge opera lui Marx.

Pe de altă parte, vom pune critica lui Marx a valorii în contrast nu doar cu marxismul tradițional, ci și cu numeroase teorii contemporane care pretind că spun adevăruri critice despre lumea modernă neținând cont de categoriile lui Marx. Sperăm să demonstrăm mai ales că teoria lui Marx nu este o teorie „pur economică", în care

viața socială este redusă la aspectele ei materiale fără a ține seama de complexitatea societății moderne. Cel care lansează acuza de „economism", atât de frecvent adusă lui Marx, chiar și la stânga, admite, fără să vrea, că Marx poate să aibă dreptate cu analiza pe care o face funcționării producției capitaliste. Dar în același timp el afirmă că producția materială nu e decât *un* aspect al vieții sociale totale, iar Marx nu ar fi spus nimic valabil despre celelalte aspecte. Împotriva acestui subterfugiu, atât de drag unor autori ca Bourdieu sau Habermas, vom demonstra că Marx a dezvoltat o teorie a categoriilor fundamentale care reglează societatea capitalistă în *toate* aspectele ei. Nu este vorba de distincția bine-cunoscută între „bază" și „suprastructură", ci de faptul că valoarea este o „formă socială totală" – pentru a recurge la o formulă din antropologie – care dă naștere diverselor sfere ale societății burgheze. Prin urmare, nu e nevoie să „completăm" ideile economice ale lui Marx privind „clasele" cu considerații despre temele – pe care el le-ar fi neglijat – „rasei", genului *[gender]*, democrației, limbajului, simbolicului etc. Mai degrabă trebuie să evidențiem faptul că critica sa a economiei politice, centrată pe critica mărfii și a fetișismului său, descrie forma de bază a societății moderne, care precede orice distincție între economie, politică, societate, cultură. I se reproșează adesea lui Marx că reduce totul la viața economică și că neglijează subiectul, individul, imaginația sau sentimentele. De fapt, Marx a oferit pur și simplu o descriere necruțătoare a realității capitaliste. Societatea mărfii e cea care constituie cel mai mare „reducționism" întâlnit vreodată. Pentru a ieși din acest „reducționism", trebuie să ieșim din capitalism, nu din critica sa. Nu teoria lui Marx a valorii e cea care e depășită, ci valoarea însăși.

Intenția noastră nu e de a propune o relectură integrală a lui Marx. Cu toate astea, sperăm să contribuim la eliminarea anumitor neînțelegeri foarte răspândite care sunt, în parte, responsabile pentru prea puțina atracție pe care Marx o exercită asupra multor

oameni de astăzi, care, dimpotrivă, ar trebui să se inspire din el în mod natural. Vom respinge afirmația că teoria lui Marx, materialistă și economistă, ar fi incapabilă să citească o lume dominată de comunicare și de mediul virtual. Trebuie totodată să ne eliberăm de convingerea, devenită o idee primită de-a gata, că există o „fractură" între Marx cel „științific" și Marx cel „revoluționar". Unii au făcut risipă de laude la adresa lui Marx în calitatea sa de „savant", adesea încercând plini de zel să demonstreze că pentru asta nu e nevoie să urcăm pe baricade, ci că fiecare poate desprinde din cercetare ce concluzii vrea. Aceștia au încercat, în general, să adapteze teoria lui Marx la criteriile pretins „obiective" ale economiei politice și ale teoriei științei burgheze. De cealaltă parte, opțiunea „revoluționară" crede la rândul său în existența acestei fracturi, însă doar pentru a critica o contradicție presupusă între descrierea științifică și lupta practică. În realitate, chiar acel Marx din *Capitalul* este cel care poate fi numit cel mai radical. În timp ce *Manifestul partidului comunist*, reputat a fi foarte „radical", se încheie cu niște revendicări adesea „reformiste", critica economiei politice făcută de Marx în scrierile sale târzii (dar și în *Critica programului de la Gotha*) demonstrează că orice schimbare socială este vană dacă nu ajunge să abolească schimbul de mărfuri.

Această carte poate fi citită la două niveluri: textul principal schițează punctele esențiale ale teoriei mărfii și a fetișismului său, rezumând scrierile lui Marx despre acest subiect și dezvoltând logica lor până la analiza lumii contemporane. El își propune să fie un eseu complet și poate fi citit singur, fără note. Citatele, cu excepția celor din Marx, și trimiterile directe la alți autori decât Marx sunt puțin numeroase. Notele de la sfârșitul fiecărui capitol încearcă apoi să aprofundeze dezvoltările din text: fie citând pasajele din Marx care sunt parafrazate pe scurt în textul principal, pentru a le demonstra marxiștilor tradiționali că nu violentăm în

niciun fel „textul sacru"; fie făcându-i să vorbească pe autorii care au contribuit la stabilirea „criticii valorii", utilizând mai ales texte nepublicate în franceză, dar care merită cunoscute; fie opunând diferite opinii pe marginea unui anumit subiect, pentru a întemeia mai bine poziția noastră; fie dezvoltând, sub forma unor mici *excursus*, unele puncte neabordate în textul principal. Sperăm că aceste note le vor oferi ceva nou cititorilor care doresc o aprofundare teoretică; cu toate astea, lectura lor nu este indispensabilă pentru înțelegerea conținutului esențial al textului nostru.

Această carte nu pretinde că ar prezenta descoperiri inedite. Critica valorii își are antecedentele în anii douăzeci, în *Istorie și conștiință de clasă* a lui G. Lukács și în *Studii despre teoria valorii* a lui I. Rubin. Ea continuă printre rândurile scrierilor lui T. W. Adorno, pentru a-și găsi adevărata naștere în preajma lui 1968, când în diferite țări (Germania, Italia, SUA), autori precum H.-J. Krahl, H.-G. Backhaus, L. Colletti, R. Rosdolsky, F. Perlman lucrează despre același subiect. Ea se dezvoltă începând cu a doua jumătate a anilor optzeci cu autori ca R. Kurz în Germania, M. Postone în Statele Unite și J.-M. Vincent în Franța, care, fără a fi în contact unii cu alții, ajung, uneori literalmente, la aceleași concluzii. Desigur, acest fapt nu se explică printr-o creștere a inteligenței teoreticienilor, ci prin sfârșitul capitalismului clasic: acest sfârșit a însemnat totodată sfârșitul marxismului tradițional, eliberând astfel perspectiva asupra unui alt teren al criticii sociale. Cea mai mare parte a tezelor din această carte au fost așadar deja expuse în ultimele decenii, pe ici, pe colo, de către diferiți autori, mai ales în Germania, dar și în Italia, Statele Unite sau aiurea. Dacă această carte va suscita totuși un anumit interes, el se va datora faptului că încearcă să rezume, într-o manieră accesibilă unui public nespecialist, niște cercetări care erau până acum dispersate în lucrări erudite și reviste confidențiale. Fiecare dintre autorii care s-au ocupat de critica valorii a examinat un aspect particular, aproape

întotdeauna adresându-se unui public despre care se presupunea că e deja familiarizat cu teoria lui Marx a valorii. Unii s-au angajat în disecarea câtorva pagini din Marx pentru a extrage de-acolo toate roadele posibile; alții au analizat convulsiile economice actuale sau ale istoriei secolului al XX-lea, utilizând critica valorii ca pe o „presupoziție mută" pe care o explicau în câteva fraze. Nu există niciun text care să încerce să prezinte critica valorii în întregul ei, plecând de la analiza cea mai simplă, a raportului dintre două mărfuri, pentru a ajunge pe urmă, trecând gradual de la abstract la concret, până la actualitate și la tematicile istorice, literare sau antropologice. În plus, e prima carte care prezintă critica valorii publicului francez. Chiar dacă nu lipsesc autorii francezi – pe care îi vom și menționa – care și-au adus contribuția la această critică, putem spune că, până acum, ea nu a pătruns în dezbaterea publică din Franța.

E, cu siguranță, mai ușor să scrii despre multinaționale decât despre valoare și e mai ușor să ieși în stradă pentru a protesta împotriva Organizației Mondiale a Comerțului sau împotriva șomajului, decât pentru a contesta munca abstractă. Nu e nevoie de un mare efort mental pentru a cere o distribuție diferită a banilor sau mai multe locuri de muncă. E infinit mai dificil să te critici pe tine însuți ca subiect care muncește și câștigă bani. Critica valorii este o critică care nu ne permite să acuzăm de toate relele din lume „multinaționalele" sau „economiștii neoliberali", pentru a ne continua existența personală în umbra categoriilor banilor și muncii fără a îndrăzni să le chestionăm, de teamă că am putea să nu mai părem „rezonabili". Dar a devenit absurd să-i reproșăm sistemului capitalist că nu furnizează destulă muncă și bani. Vremea soluțiilor facile a trecut. Această carte nu se sustrage întrebării „Ce-i de făcut?", însă rămâne totuși un text teoretic, nu un ghid pentru acțiune.

Această carte își va fi atins scopul dacă va reuși să-i transmită cititorului *pasiunea* pe care autorul o trăiește pentru tematica, aparent atât de abstractă, a valorii. E pasiunea care se naște atunci când avem senzația că am pătruns în odaia în care sunt păstrate secretele cele mai importante ale vieții sociale, secretele de care depind toate celelalte lucruri.

NOTĂ DESPRE TRADUCERILE UTILIZATE

Am utilizat traducerile franceze existente ale operelor lui Marx, care sunt indicate în bibliografia finală[4]. Totuși, asta a ridicat anumite probleme. Cea mai mare parte a traducerilor franceze au făcut să dispară limbajul hegelian din Marx – fie pentru că principala grijă a traducătorilor era eleganța limbii, fie din simplă ignoranță, fie în virtutea unei alegeri deliberate îndoielnice, precum în cazul ediției Pléiade, întocmită de M. Rubel. Acesta este, desigur, un grav inconvenient pentru o lucrare cum e a noastră, care tratează în mare parte despre conceptele hegeliene din opera lui Marx. Problema începe deja cu Marx însuși, care a revizuit traducerea [în franceză a] primului volum din *Capitalul*, realizată de Joseph Roy între 1872 și 1874. Marx a considerat-o „prea literală", rescriind, sau chiar suprimând, în primul capitol, toate pasajele prea „hegeliene" (în plus, această traducere a fost revizuită după bunul plac de fiecare din traducătorii francezi ulteriori). Ceea ce face ca versiunea oferită de Marx însuși să nu fie cea mai utilă. De altfel, el nu era cu totul mulțumit de această versiune și s-a plâns că a fost nevoit să „aplatizeze" multe pasaje pentru a le face acceptabile pentru cititorul francez din epocă, în special din analiza mărfii. Într-o scrisoare din 1878 către traducătorul său rus, Marx subliniază că primele două capitole trebuie traduse exclusiv după textul german.

Am preferat astfel să utilizăm traducerea primului volum din *Capitalul* realizată de J.-P. Lefebvre (1983), care reproduce destul

de fidel cea de-a patra ediție germană din *Capitalul* (care e aproape identică cu cea de-a doua ediție, din 1873): în mod paradoxal, această traducere pare mai apropiată de spiritul *Capitalului* decât traducerea pe care a redactat-o Marx însuși. Cu toate astea, am confruntat de fiecare dată această traducere cu versiunea Marx-Roy, citând uneori din aceasta, atunci când aduce o nuanță teoretică în plus, pentru că revizuirea era pentru Marx un prilej de a aduce anumite modificări conținutului.

Pentru primele capitole din prima ediție germană a *Capitalului* dispunem de o traducere franceză destul de bună și inteligent comentată, pe care i-o datorăm lui P.-D. Dognin (1977).

Pentru *Grundrisse*, am preferat traducerea publicată în 1980 sub îngrijirea aceluiași J.-P. Lefebvre (de altfel, traducător și al lui Hegel) primei traduceri franceze, mult mai răspândite, publicate în 1968 de către R. Dangeville. Ca s-o spunem cu cuvintele a doi cercetători francezi: această traducere este „de fapt foarte problematică, sacrificând în mod sistematic fidelitatea față de original în favoarea eleganței limbii franceze. [...] Or, unul dintre principalele defecte ale traducerii lui R. Dangeville este că, atunci când întâlnește terminologie hegeliană sub semnătura lui Marx, nu o reproduce urmând lexicul utilizat de obicei în edițiile din Hegel în limba franceză"[5].

Aceeași nepăsare se găsește și în alte traduceri: de exemplu, *Begriff* este adesea tradus prin *„notion"* [noțiune] (mai ales în ediția Pléiade). Dar nu trebuie să fii specialist în filosofia hegeliană ca să știi că, la Hegel, „conceptul" este ceva mult mai precis decât o simplă „noțiune". Orice raționament asupra naturii „conceptuale" a capitalului își pierde sensul dacă traducem prin „noțiune" orice *Begriff* și *begrifflich* din pasajele textelor lui Marx. La fel, traducând termenul *Verstand* prin *„esprit"* [spirit] și nu prin *„intellect"* [intelect], scăpăm din vedere faptul că, în accepțiunea hegeliană, intelectul,

spre deosebire de raţiune, nu cuprinde mişcarea spiritului şi se limitează la o înţelegere a datului empiric particular.

În general, în ciuda orientării politice a editorilor, traducerile publicate de către Éditions sociales sunt mult mai bune decât ediţia Pléiade stabilită de M. Rubel. În ce ne priveşte, am modificat traducerile existente ori de câte ori era necesar pentru discursul nostru, însă fără a pretinde astfel că traducerile noastre sunt, în ansamblul lor, cea mai bună cale de a-l reda pe Marx în franceză. Am indicat aceste modificări doar acolo unde ele au o semnificaţie majoră. Am renunţat la armonizarea traducerilor franceze între ele, de exemplu acolo unde acelaşi termen *Verkehrung* este redat în anumite traduceri prin *„inversion"* [inversiune] şi în altele prin *„renversement"* [răsturnare]. În citatele din manuscrisele lui Marx, am înlocuit cuvintele în engleză prin cuvinte în franceză.

Fiecare citat este semnalat printr-o siglă explicată în bibliografia finală. Pentru fiecare din lucrările lui Marx conţinute în *Marx-Engels-Werke* ale ediţiei Dietz, sunt date de asemenea numărul volumului şi numărul paginii din această ediţie germană (de exemplu, MEW 23/49).

NOTE

[1] Marx însuşi i-a aplicat termenii „ezoteric" şi „exoteric" lui Adam Smith (26,2/163,166; *Théories* II, 185, 188, [*Opere*, vol. 26.2, pp. 170, 173] – e vorba de problema de a şti dacă Smith pătrunde până la esenţa procesului global sau se plasează în punctul de vedere al capitalistului individual). Înaintea lui Marx, Heinrich Heine şi tinerii hegelieni i-au aplicat aceşti termeni lui Hegel, iar alţii, mai târziu, lui Platon.

[2] Trebuie să înscriem aici şi o mare parte din ceea ce e cunoscut sub numele de „marxism critic". Reprezentanţii acestuia se limitau de obicei la critica sau respingerea – lăudabile, fără doar şi poate – interpretării „ortodoxe" sau staliniste a operei lui Marx, de exemplu în cărţile lui M. Rubel (*Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974) şi K. Papaioannou (*Marx et les marxistes*, Paris, J'ai lu, 1965; ulterior Paris, Flammarion, 1972, 1984; *L'Idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1967). Ei erau interesaţi mai ales de aspectul

politic al teoriei lui Marx şi de critica sa a ideologiei, considerând totodată critica sa a economiei politice exact cum o făcea şi interpretarea ortodoxă: crezând că pivotul său erau conceptele de clasă, proprietate privată şi muncă vie. Uneori, teoreticienii cei mai „radicali" accentuau încă şi mai mult aceste noţiuni, precum „lupta de clasă", şi le reproşau „ortodocşilor" că le-ar fi edulcorat. De îndată ce respingeau aceste noţiuni (precum „ontologia muncii" pe care credeau că o recunosc la Marx), aceşti interpreţi – de pildă C. Castoriadis sau Cl. Lefort – respingeau totodată şi critica lui Marx a economiei politice, fără să încerce să-l critice pe Marx prin Marx, şi chiar fără să-şi imagineze că cheia de depăşire a conceptelor „marxiste" s-ar putea găsi tocmai la Marx. Alţii voiau să păstreze „economia" lui Marx în interpretarea ei tradiţională, însă combinând-o cu rezultatele altor discipline particulare, precum lingvistica, antropologia sau sociologia empirică. În acest cadru, se înregistrează de asemenea o puternică tendinţă de revizuire a teoriei lui Marx în lumina concepţiei burgheze a democraţiei. Rezultatul final al acestor eclectisme era în general abandonul pur şi simplu al categoriilor lui Marx. Toate aceste teorii au în comun faptul că nu se referă vreodată la critica lui Marx a valorii şi a mărfii, căreia îi atribuie un rol deloc central. Şi oricât de frecvent putea fi într-o anumită epocă recursul la termenii de „fetişism" sau „alienare", aceste fenomene nu erau nicicând raportate la structura mărfii.

[3] Teoria fetişismului dezvoltată în această carte datorează mult în special revistei germane *Krisis*, al cărei punct de vedere îl reia adeseori. Am participat la rândul nostru la elaborarea acestui demers şi el se regăseşte în aceste pagini mult mai mult decât lasă să se vadă citările explicite.

[4] În ce priveşte traducerea în limba română, am utilizat ediţia Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, 37 vol., Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură Politică - Editura Politică, 1957-1988. [nota trad.]

[5] J.-M. Brohm şi C. Colliot-Thélène, „Introducere" la Rosdolsky, *Genèse*, p. 13.

BCU IASI CENTRALA

Capitolul II

Marfa, această necunoscută

DUBLA NATURĂ A MĂRFII

Ce este o marfă? Întrebarea pare stupidă, fiecare știind cum să răspundă. O marfă este un obiect vândut sau cumpărat, care trece de la o persoană la alta în schimbul unei plăți. Cât costă depinde de valoarea ei, iar valoarea este determinată de cerere și ofertă. O plătim cu bani pentru că trocul nu e posibil decât în societățile foarte primitive. Dacă întrebăm: cât „valorează" douăzeci de metri de pânză?, trebuie să se răspundă: valorează douăzeci de euro. Marfa, banii și valoarea sunt lucruri „de la sine înțelese" și pe care le găsim în aproape toate formele cunoscute de viață socială din preistorie încoace. A le pune în discuție pare la fel de nerezonabil ca și a contesta forța gravitației. Discuția nu e posibilă decât în ceea ce privește capitalul și plusvaloarea, investițiile și salariile, prețurile și clasele, așadar acolo unde e vorba de a determina *distribuția* acestor categorii universale care reglează schimburile dintre oameni. Acesta este terenul pe care se pot manifesta diferitele concepții teoretice și sociale.

Aceste afirmații sunt împărtășite de toată lumea, atât de cei care consideră sistemul economic contemporan ca fiind natural, cea mai bună soluție posibilă, cât și de cei care contestă distribuția actuală a mărfurilor și banilor. Cei care se reclamă de la Marx nu constituie o excepție. Cu toate astea, Marx însuși era de altă părere.

Capitalul începe cu o analiză detaliată a structurii mărfii, a valorii și a banilor. Desigur, se poate spune că Marx nu face decât să rezume niște lucruri banale, deja stabilite de predecesorii săi burghezi ca Adam Smith sau David Ricardo, și că aportul său nu începe decât cu analiza „transformării banilor în capital". Și totuși, Marx a subliniat explicit că analiza pe care o face mărfii este partea cea mai fundamentală și mai revoluționară din cercetările sale. Tocmai în această parte a teoriei sale el pretinde a fi făcut una dintre marile descoperiri din istoria omenească și a fi rezolvat o enigmă milenară: „Forma valoare desăvârșită în forma bani este un lucru foarte simplu și lipsit de conținut. Totuși, mintea omenească a încercat zadarnic de mai bine de 2000 de ani încoace să pătrundă sensul ei"[1]. În orice caz, neglijarea analizelor pe care Marx le-a plasat la începutul operei sale principale a fost una din trăsăturile constante ale tuturor variantelor de marxism tradițional; astăzi, ruina acestui curent e mai degrabă un motiv în plus să ne interesăm de ceea ce el a neglijat.

S-ar putea spune că, în miile de pagini ale lui Marx care alcătuiesc „critica economiei politice", analiza mărfii și a formei valoare nu ocupă decât o parte relativ redusă. Însă Marx a numit forma valoare „celula germinală" a întregii societăți burgheze, și toată critica sa a economiei politice nu este altceva decât o explicație, o desfășurare, o dezvoltare a ceea ce e deja conținut în această analiză aparent anodină. Fără ea, Marx nu ar fi scris o *critică* a economiei politice, ci doar o altă doctrină de economie politică.

În sfârșit, s-ar putea spune că analiza lui Marx a valorii nu este clară și că ea e făcută obscură de limbajul ei hegelian, că geneza ei a fost dificilă, că există în mai multe versiuni și că, în douăzeci și cinci de ani, Marx nu a reușit nicicum să-i dea o formă definitivă[2]. Într-adevăr, în analiza sa a capitalului, teoria valorii este partea a cărei elaborare a cerut cel mai mare efort. Textele sale prezintă în această privință obscurități și contradicții pe care nici cea mai bună

interpretare filologică nu a reușit să le rezolve în întregime. Dar asta arată tocmai că Marx se găsea aici în fața unui teren complet nou, în fața unui aspect al vieții sociale, un „mister" (după cum îl numește) atât de fundamental și atât de puțin explorat, încât chiar și un spirit atât de subtil precum al său avea mari dificultăți în a-l explica. Un motiv în plus să încercăm, în sfârșit, să fructificăm aceste intuiții, cu atât mai mult cu cât acest „mister" este, într-un fel, mai ușor de înțeles astăzi decât pe vremea lui Marx.

În versiunea definitivă a capitolului despre marfă, cea din a doua ediție a *Capitalului* (1873), Marx analizează structura mărfii în modul cel mai simplu posibil. El nu examinează decât raportul dintre cinci sau șase mărfuri, făcând aparent abstracție de tot restul, și mai ales de proprietarii lor și de întregul context istoric sau social. Aproape că avem impresia că ne-am găsi în fața unei operații matematice sau a unei exemplificări logice. Cu toate astea, nu avem de-a face nici cu descrierea unui stadiu arhaic sau embrionar care ar fi existat cu adevărat cândva, nici cu o simplă ipoteză sau model de verificat. Marx pretinde a fi identificat „forma celulară"[3] a societății burgheze (sau capitaliste, sau moderne). Această formă nu există în stare pură, *in vitro*, și cu greu am putea să o disociem de manifestările ei empirice și concrete. Însă ea formează țesutul însuși al tuturor acțiunilor care, repetate de milioane de ori în fiecare zi în lumea întreagă, constituie viața socială așa cum o cunoaștem. În prima frază din *Capitalul*, Marx numește marfa „forma elementară" a „avuției societăților în care domnește modul de producție capitalist"[4]. Ea e „elementară" nu în sensul unei presupoziții neutre, ci pentru că ea conține deja trăsăturile esențiale ale modului de producție capitalist. Această „celulă germinală", după cum o mai numește Marx, conține niște contradicții de bază greu de recunoscut la prima vedere, dar care se regăsesc pe urmă în toate formele de viață economică și socială ale societății moderne. Marx

era foarte conștient că analiza sa a formei valoare era o noutate aproape incomprehensibilă, în formă ca și în conținut, chiar și pentru niște cititori bine intenționați și avizați. În prefața la prima ediție a *Capitalului*, el scrie: „Înțelegerea primului capitol, îndeosebi înțelegerea secțiunii care cuprinde analiza mărfii, va prezenta deci cele mai multe dificultăți. [...] Cu excepția secțiunii care tratează despre forma valoare, despre această carte nu se va putea spune, așadar, că ar fi greu de înțeles"[5].

Marfa nu e identică cu „bunul" sau „obiectul schimbat". Ea este forma particulară pe care o iau o parte, mai mare sau mai mică, a „bunurilor" în anumite societăți umane. Marfa este mai întâi un obiect care nu are doar o valoare de întrebuințare, ci și o valoare de schimb. Orice obiect care răspunde unei nevoi umane oarecare are o valoare de întrebuințare, care, însă, ca atare nu constituie o categorie economică. Dar în măsura în care un obiect este schimbat în cantități determinate cu alte obiecte, el posedă și o valoare de schimb. Ca valori de schimb, mărfurile nu cunosc decât determinații cantitative. Dacă schimbăm – în sensul că au același preț – o cămașă pe treizeci de kilograme de cartofi, tratăm aceste mărfuri ca pe niște cantități diferite a ceva identic pe care ele trebuie să-l aibă în comun. În calitate de valori de întrebuințare, mărfurile sunt cu totul incomensurabile. Cămașa și cartofii nu au nimic în comun. Raporturile în care se schimbă mărfurile, așadar valorile lor de schimb, sunt supuse unor variații continue. Dar într-un moment dat, același produs se schimbă contra a diferite valori de schimb care sunt egale între ele: o cămașă poate fi schimbată pe un gram de aur, sau pe zece kilograme de grâu, sau pe o pereche de pantofi etc. Trebuie atunci ca aceste diferite valori de schimb să aibă, în ultimă analiză, ceva în comun: „valoarea" lor.

Această substanță comună a mărfurilor nu poate fi altceva decât munca prin care au fost create: iată singurul lucru care este

identic în mărfurile care sunt, altfel, incomensurabile[6]. Munca își are măsura în durata ei, așadar în cantitatea ei: valoarea fiecărei mărfi depinde de cantitatea de muncă necesară producerii ei. Din această perspectivă, puțin importă în ce valoare de întrebuințare se realizează această muncă. O oră cheltuită în coaserea unei rochii sau o oră cheltuită pentru fabricarea unei bombe rămâne tot o oră de muncă. Dacă a fost nevoie de două ore pentru fabricarea bombei, valoarea[7] ei e dublă față de cea a rochiei, fără a ține cont de valoarea lor de întrebuințare. Diferența cantitativă e singura care poate exista între valori: dacă diferitele valori de întrebuințare pe care le au mărfurile nu contează în determinarea valorii lor, înseamnă că nici muncile concrete diferite care le-au creat nu contează. Munca din care se compune valoarea nu contează decât ca pură cheltuire de timp de muncă, indiferent de forma specifică în care ea a fost cheltuită. Această formă de muncă, în care facem abstracție de toate formele sale concrete, este numită de Marx „muncă abstractă". Valorile mărfurilor nu sunt, astfel, decât „cristalizări" ale acestei „substanțe", „munca omenească nediferențiată"[8]. Valoarea – care nu trebuie confundată cu valoarea de schimb – este o cantitate determinată de muncă abstractă „conținută" într-o marfă. Astfel, marfa este unitatea valorii de întrebuințare și a valorii, sau a muncii concrete și muncii abstracte care au creat-o.

Nu vorbim aici de timpul de muncă pe care individul l-a cheltuit efectiv pentru a produce marfa sa. Valoarea e mai degrabă determinată de timpul care, într-o anumită societate și la un anumit grad de dezvoltare a forțelor de producție, e necesar *în medie* pentru a produce marfa în discuție. Dacă o oră este suficientă pentru a coase o rochie în condiții medii, valoarea ei este de o oră, iar croitorul care cheltuiește o oră și jumătate va fi remunerat doar pentru o oră de muncă. Marx numește acest timp „timp de muncă socialmente necesar". Orice schimbare în productivitatea muncii afectează astfel valoarea mărfurilor. Dacă o nouă invenție permite

producerea într-o oră a zece cămăși în loc de una, după răspândirea acestei invenții fiecare cămașă nu va conține decât șase minute de muncă socială, chiar dacă persoanele incapabile să recurgă la această invenție vor continua să cheltuiască o oră pentru a coase o cămașă.

Desigur, nu lucrăm de două ori pentru a produce o marfă, executând mai întâi o muncă concretă pentru a produce o valoare de întrebuințare, iar mai apoi o muncă abstractă pentru a produce o valoare de schimb. Ci mai degrabă aceeași muncă are un *dublu caracter*: e, pe de o parte, muncă abstractă, iar pe de altă parte muncă concretă. În calitate de muncă concretă, ea este multitudinea infinită de munci care produc diferitele obiecte, în orice societate în care domnește diviziunea muncii. Această muncă presupune diferențe calitative: poate fi vorba de a țese, sau de a conduce o mașină, sau de a ara pământul etc. Ca muncă abstractă, orice muncă nu contează decât ca „o cheltuire productivă de creier, mușchi, nervi, mână etc. omenești, [care] sunt, în acest sens, muncă omenească"[9]. Munca abstractă, munca efectivă, nu cunoaște decât diferențe cantitative: o dată e vorba de a lucra o oră, altă dată de a lucra zece ore. Muncile mai complexe contează ca o formă multiplicată de muncă simplă: o oră de muncă a unui muncitor foarte specializat poate să „valoreze" zece ore de muncă ale unui muncitor necalificat. Această reducție se produce în mod automat în viața economică.

Munca abstractă și valoarea pe care o creează nu au, așadar, nimic de ordin material și concret, ci sunt pur sociale. Țesătura fabricată prin munca concretă a țesătorului este vizibilă, însă munca abstractă pe care o conține nu se poate exprima în mod direct. Valoarea pe care o creează aceasta nu are o existență empirică, ci există doar în mintea oamenilor care trăiesc într-o societate în care bunurile iau de obicei forma marfă[10]. Numai valoarea, ca „substanță comună" a mărfurilor, e cea care le face șanjabile, întrucât sunt comensurabile. Însă această substanță comună, și anume timpul de muncă abstractă, este o abstracție care nu se poate manifesta și

nu poate dobândi o formă sensibilă decât în mod indirect: prin raporturile ei cu alte mărfuri. Nu spunem nimic atunci când afirmăm că douăzeci de metri de pânză „valorează" douăzeci de metri de pânză. Dar putem exprima valoarea lor în valoarea unei alte mărfi, spunând, de exemplu: douăzeci de metri de pânză au valoarea unei haine. În această ecuație, prima marfă, care își exprimă valoarea, joacă un rol activ și este „reprezentată ca valoare relativă", iar cea de-a doua marfă, în care prima își exprimă valoarea, „funcționează ca *echivalent*"[11].

Marfa care ia forma de valoare relativă nu poate fi în același timp și echivalent, și viceversa: marfa care își exprimă propria sa valoare nu poate fi materia pentru expresia unei alte mărfuri. Dar în această „formă simplă sau accidentală a valorii", în care nu există decât două mărfuri, raportul e încă reversibil. Ecuația exprimă doar faptul că cele două mărfuri au aceeași substanță. Faptul de a fi valoare al unei mărfi își găsește astfel forma sa în forma *naturală*, în valoarea de întrebuințare a unei alte mărfi. Valoarea pânzei, care, ca atare, este o abstracție, ia forma hainei. Munca abstractă, indistinctă, care a creat valoarea pânzei se exprimă în munca concretă care a creat haina. Prin urmare, haina în forma ei concretă, de valoare de întrebuințare, e cea care exprimă valoarea pânzei; pentru pânză, valoarea, această abstracție, ia forma unei haine. Aceasta nu este o calitate care-i revine în mod natural hainei, așa cum ar fi, de exemplu, capacitatea ei de a ține cald: ea o posedă doar în raportul său de valoare cu pânza. Ca valoare, pânza și-a pierdut caracteristicile proprii și este egală hainei. Valoarea ei este exprimată ca diferită de valoarea ei de întrebuințare. Trebuie să ne amintim mereu de diferența dintre valoare și valoare de schimb: valoarea, care rămâne abstractă, neperceptibilă, se exprimă într-o valoare de schimb perceptibilă, și anume marfa cu care va fi schimbată prima marfă. În termeni filosofici, am fi tentați să vedem în valoare substanța,

iar în valoarea de schimb forma ei fenomenală, chiar dacă, așa cum vom vedea, identificarea valorii cu o „substanță" ridică probleme.

Și totuși, nu există doar două mărfuri. Cei douăzeci de metri de pânză pot la fel de bine să fie schimbați contra unor cantități determinate din orice altă marfă. Ajungem astfel la *forma totală sau dezvoltată a valorii*: 20 de metri de pânză = 1 haină, sau = 10 livre de ceai, sau = 40 de livre de cafea, sau = 2 uncii de aur, sau = ½ tonă de fier etc. Acum, pânza își exprimă valoarea în toate celelalte mărfuri și devine evident că „îi este indiferentă forma specială a valorii de întrebuințare în care se manifestă"[11]. În acest fel, e totodată mai ușor să recunoaștem că toate muncile reprezentate în diferitele mărfuri sunt egale, sunt muncă abstractă, indiferentă față de forma concretă în care se obiectivează.

Forma totală sau dezvoltată a valorii funcționează în mod greoi: lanțul comparațiilor de valoare este întotdeauna incomplet, pentru că mereu apar mărfuri noi. Mai mult decât atât, fiecare marfă are astfel o formă de valoare relativă diferită față de cea a celorlalte mărfuri, și există un număr egal de forme-echivalent, niciuna dintre ele nefiind completă sau valabilă pentru toate mărfurile. Dar putem pur și simplu răsturna această formulă: dacă pânza își exprimă valoarea ei în ceai, cafea, aur etc., e la fel de adevărat că o haină, 10 livre de ceai, 40 de livre de cafea, 2 uncii de aur etc. au toate ca echivalent 20 de metri de pânză. Astfel obținem *forma generală a valorii*. „Acum mărfurile își exprimă valorile 1) în mod simplu, pentru că și le exprimă într-o singură marfă, și 2) în mod unitar, pentru că și le exprimă în aceeași marfă. Forma valorii lor este simplă și comună tuturor, deci generală"[13]. Fiecare marfă își exprimă acum valoarea prin intermediul egalității sale cu pânza, iar în acest fel se manifestă totodată egalitatea cantitativă a tuturor mărfurilor care se schimbă pe 20 de metri de pânză. Pânza, devenită echivalent general, este *imediat șanjabilă* cu orice altă marfă: „Forma ei corporală se prezintă ca încarnarea vizibilă, ca întruchiparea

socială generală a oricărei munci omenești"[14]. Forma generală a valorii presupune ca toate mărfurile să se comporte în același fel: ele trebuie să o excludă pe una din ele din forma relativă a valorii și să facă din ea forma echivalentă generală, adică materia formei lor generale și unitare a valorii. În teorie, orice marfă poate juca acest rol, însă această excludere trebuie să se fixeze în mod definitiv asupra unei mărfi specifice. Din punct de vedere istoric, aurul este cel care a ocupat această poziție. E suficient să înlocuim pânza ca echivalent general cu aurul pentru a obține cea de-a patra formă, *forma bani*: 20 de metri de pânză, o haină, 10 livre de ceai, 40 de livre de cafea etc. valorează toate 2 uncii de aur. Spre deosebire de ceea ce se petrecea în trecerea de la forma simplă la forma dezvoltată și de la forma dezvoltată la forma generală, aproape nimic nu deosebește forma bani de forma generală. Șanjabilitatea imediată și universală ia acum forma aurului. Iar dacă punem în locul celor „2 uncii de aur" forma preț, 20 de euro, obținem formula pe care toată lumea o cunoaște: 20 de metri de pânză = 20 de euro. Forma bani e, așadar, o simplă consecință a dezvoltării formei marfă și își găsește rațiunea ultimă în formula: 20 de metri de pânză = 1 haină, sau x marfă A = y marfă B. În acest fel, Marx pretinde a fi rezolvat totodată enigma formei bani, pe care predecesorii săi (la fel ca și succesorii) burghezi nu au înțeles-o vreodată.

Această analiză a mărfii poate părea plictisitoare și lipsită de sens. Aproape nimic din ea nu pare să fie susceptibil de contestare și, în plus, din ea nu pare să se desprindă nimic care să se raporteze în mod specific la societatea capitalistă, sau care ar permite critica acesteia. De fapt, marxiștii nu au văzut nimic „exploziv" în aceste pagini ale lui Marx, în care el pare să rezume pur și simplu fundamentul pe care teoria sa îl are în comun cu economia politică clasică de dinaintea lui. Dar dacă teoria valorii a lui Marx nu e decât „doctrina valorii muncii" a economiei politice burgheze

„clasice", în special a lui David Ricardo, nu putem înțelege de ce el își consideră tocmai teoria valorii ca fiind descoperirea sa cea mai importantă[15].

În realitate, capitolul despre marfă conține o parte finală intitulată, oarecum enigmatic: „Caracterul fetiș al mărfii și misterul său". Marx desprinde aici câteva consecințe din ceea ce a stabilit în paginile precedente. În primele patru pagini ale acestui subcapitol, el folosește expresiile următoare: „secret", „subtilități metafizice", „ciudățenii teologice", „misterios", „capricii", „formă bizară", „caracter mistic", „caracter enigmatic", „*quiproquo*", „formă fantastică", „regiune nebuloasă", „enigmă", „hieroglife", „misticism". În mod evident, pentru Marx marfa nu e o chestiune chiar atât de banală, ci dimpotrivă un obiect care sfidează înțelegerea în termeni obișnuiți. El o numește „un lucru sensibil suprasensibil", în care raporturile dintre oameni se prezintă ca niște lucruri, iar lucrurile apar ca niște ființe dotate cu proprie voință: „Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca un caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură"[16]. În producția de mărfuri, „procesul de producție îi stăpânește pe oameni, dar oamenii încă nu stăpânesc procesul de producție"[17], iar „propria lor mișcare socială ia forma unei mișcări a lucrurilor, sub al cărei control se află ei, în loc ca ei să o controleze"[18]. Fetișismul rezidă deja în chiar faptul că activitatea socială ia „aparența unui obiect"[19] în marfă, valoare și bani. Oamenii nu sunt însă conștienți de această aparență; ei o produc, fără s-o știe, prin actele lor de schimb, în care se impune întotdeauna, aidoma unei legi naturale, timpul de muncă socialmente necesar ca element regulator. Forma bani este cea care face să dispară sub aparența unui lucru adevăratul raport al mărfurilor: faptul, acceptat de toată lumea, că o cămașă „valorează" 20 de euro nu e decât o dezvoltare a formei simple a valorii, conform căreia o cămașă „valorează" 3

kilograme de ceai, deoarece ceaiul reprezintă în această ecuație munca omenească abstractă. Altfel spus, o primă semnificație a termenului „fetișism" este următoarea: oamenii își pun în raport muncile lor private nu în mod direct, ci doar sub o formă obiectivă, sub ceea ce apare drept lucru, și anume ca muncă omenească egală, exprimată într-o valoare de întrebuințare. Și totuși, ei nu o știu și atribuie mișcările produselor lor calităților naturale ale acestora.

Marx compară în mod explicit fetișismul mărfii cu fetișismul religios, prin care oamenii adoră fetișurile pe care chiar ei le-au creat și atribuie puteri supranaturale unor obiecte materiale. Marxiștii tradiționali, precum și non-marxiștii, atunci când nu au preferat să ignore pur și simplu această tematică a lui Marx sau să o lichideze ca „bălmăjeală filosofică", au interpretat aproape întotdeauna fetișismul ca o *mistificare*, în sensul că structura reală a producției capitaliste produce în mod necesar false reprezentări, care îi ascund adevăratul aspect. Această mistificare există, desigur, și uneori (în special la sfârșitul celui de-al treilea volum din *Capitalul*), Marx utilizează expresia „fetișism" mai ales în acest sens. Însă scurtul capitol despre fetișism pe care tocmai l-am discutat, precum și alte remarci împrăștiate prin opera sa ne permit să ajungem la o cu totul altă concluzie: pentru Marx, fetișismul nu este doar o reprezentare inversată a realității, ci o *inversare a realității înseși*[20]. Iar în acest sens, *teoria fetișismului este centrul întregii critici pe care Marx o aduce fundamentelor capitalismului.* Într-un mod cu totul diferit de întrebuințarea explicită a cuvântului fetișism, conceptul de fetișism ca inversiune traversează întreaga critică a economiei politice articulată de Marx și își găsește antecedentele în operele sale „filosofice" de tinerețe. Caracterul „fetiș" al societății capitaliste nu este un aspect secundar, ci rezidă în chiar „celula sa germinală". Fetișismul, altfel spus faptul că pentru oameni „propriile lor raporturi de producție" „capătă un caracter obiectual, independent de controlul lor și de activitatea individuală conștientă", se manifestă

„în primul rând în faptul că produsele muncii lor iau în general forma de mărfuri"[21]. Departe de a fi o „suprastructură" aparținând sferei mentale sau simbolice a vieții sociale, fetișismul rezidă în chiar bazele societății capitaliste și îi impregnează toate aspectele. Pe bună dreptate putem vorbi de o *identitate între teoria valorii și teoria fetișismului la Marx*. Valoarea și marfa, departe de a fi aceste „presupoziții neutre" despre care am vorbit la început, sunt niște categorii fetișiste care fundamentează o societate fetișistă. Pentru Marx, omul modern, a cărui activitate ia forma unei mărfi sau se reprezintă într-o valoare, corespunde „sălbaticului" care adoră un idol din lemn, iar un kilogram de cartofi cumpărat de la supermarket nu e mai rațional decât un totem. Categoria de fetișism, inițial împrumutată din istoria religiei, pare – așa cum sperăm să demonstrăm – mult mai capabilă decât orice doctrină economică academică să explice, de exemplu, crizele financiare contemporane. Merită astfel să revenim la analiza lui Marx a mărfii și să scoatem în evidență caracterul fetișist al mărfii ca atare[22].

ABSTRACȚIA REALĂ

Natura dublă a mărfii nu este foarte greu de înțeles. Deja Aristotel a analizat-o: „de pildă, o sandală poate fi folosită și ca încălțăminte, dar și pentru a fi schimbată pe un alt obiect"[23]. Până și dubla natură a muncii „încorporate" într-o marfă a fost recunoscută, chiar dacă într-o manieră imperfectă, de către economia politică clasică. O marfă izolată e relativ ușor de înțeles. Abia în raportul dintre două mărfuri începe „fetișismul"[24]. Pentru Marx, esențialul e deja conținut în forma simplă a valorii: 20 de metri de pânză = 1 haină. El continuă afirmând că „secretul oricărei forme valoare rezidă în această formă simplă a valorii. Prin urmare, analiza acestei forme simple e cea care prezintă adevărata dificultate"[25]. Acestei analize îi dedică Marx cele mai multe pagini; forma totală

a valorii, forma generală și forma bani se desprind rapid ca niște simple consecințe. Punerea în echivalență a două mărfuri, lucrul ce pare cel mai evident din lume, conține deja întregul mod de socializare specific capitalismului. În prima ediție a *Capitalului*, Marx spune că „forma primă sau simplă a valorii relative" „este oarecum dificil de analizat pentru că e simplă", adăugând într-o notă de subsol: „Ea este, ca să spunem astfel, forma celulară sau, cum ar spune Hegel, *în-sinele banului*"[26].

Marfa conține în sine o *contradicție* care iese la lumină în raportul ei de schimb cu altă marfă: valoarea sa de întrebuințare și valoarea sa – așadar existența ei ca reprezentare a unei cantități de muncă abstractă – nu există în mod pașnic una alături de cealaltă, ci intră într-un *raport conflictual*. Opoziția internă fiecărei mărfi nu se poate exprima decât constituind două poluri: ea devine o opoziție exterioară, un raport între două mărfuri, dintre care una contează doar ca valoare de întrebuințare, iar cealaltă (echivalentul) doar ca valoare de schimb. Forma simplă a valorii e, de asemenea, forma cea mai simplă și mai puțin dezvoltată în care apare această opoziție. De aceea este ea „greu de înțeles" și de aceea este conținut în ea întregul secret al modului capitalist de producție. Dezvoltarea acestei forme este totodată dezvoltarea acestei opoziții interne.

În forma valoare, munca abstractă „conținută" într-o marfă se manifestă în corpul, în valoarea de întrebuințare a unei alte mărfi. Însă egalizarea produsului muncii cu o altă marfă, în care se exprimă imediat munca socială, nu este nicidecum un proces inocent sau un procedeu pur tehnic. E vorba mai degrabă de o *inversiune*, căreia Marx îi enumeră deja cele mai importante trei forme de manifestare în analiza formei simple a valorii. „Valoarea de întrebuințare devine forma de manifestare a contrariului ei, a valorii"[27]: un lucru sensibil, corpul unei mărfi, reprezintă un lucru supranatural, „suprasensibil", pur social: valoarea. „Munca concretă devine astfel forma de manifestare a contrariului său, a muncii

omenești abstracte"[28]: munca abstractă, care nu a creat pânza, ci valoarea pânzei, recurge – pentru a exprima această valoare – la munca concretă a croitorului care a făcut haina. Munca croitorului este în acest exemplu echivalentul imediat șanjabil cu toate celelalte mărfuri. În fine, „munca privată devine o formă a contrariului ei, muncă în formă socială nemijlocită"[29]. Munca privată, în momentul în care intră în procesul de schimb, devine *aceeași muncă* identică cu cea a tuturor participanților la schimb.

Marfa e așadar unitatea a două determinații a unui același lucru, care nu sunt pur și simplu diferite, ci dintre care una o exclude pe cealaltă: valoarea de întrebuințare este contrariul valorii, munca concretă este contrariul muncii abstracte, munca privată este contrariul muncii sociale. Marfa conține astfel un conflict perpetuu și dinamic; ea trebuie să caute forme care să le permită acestor contradicții să existe fără a face ca marfa să explodeze imediat. În forma valoare, o marfă servește pentru a exprima în mod sensibil „valoarea" unei alte mărfi. Asta înseamnă că forma ei concretă, valoarea ei de întrebuințare, corpul său sensibil încarnează calitatea suprasensibilă a unei alte mărfi. Și totuși, oamenii îi atribuie mărfii ceva de genul unei calități naturale de a avea cutare sau cutare „valoare"[30]. Ei nu îndeplinesc în mod conștient acest proces; inversiunea prin care obiectul concret și sensibil nu contează decât ca încarnare a valorii abstracte și suprasensibile se realizează pe la spatele lor. *În inversiunea ce caracterizează deja marfa singură, concretul devine un simplu purtător al abstractului.* El nu are o existență socială decât în măsura în care îi servește abstractului pentru a-i da o expresie sensibilă[31]. Iar dacă marfa este „celula germinală" a întregului capitalism, înseamnă că această *contradicție dintre abstract și concret* pe care o conține ea reapare la fiecare stadiu al analizei, constituind într-un anumit fel *contradicția fundamentală* a formațiunii sociale capitaliste.

Dacă marfa este o categorie fetișistă, asta e deoarece munca prin care își constituie valoarea este o muncă abstractă: „Acest caracter de fetiș al lumii mărfurilor izvorăște, așa cum s-a arătat în analiza de mai sus, din caracterul social specific al muncii care produce mărfuri"[32]. Dar, ni se va putea obiecta, de ce abstracția trebuie să fie negativă? Gândirea, ni s-ar spune, nu poate exista fără a rezuma elementele pe care mai multe lucruri le au în comun, făcând abstracție de diversitatea lor. Nu e nimic rău în a clasifica pisicile, câinii, iepurii și caii în aceeași categorie de animal, chiar dacă „animalul" ca atare nu există. Iarăși, s-ar mai putea adăuga, e imposibil ca oamenii să-și schimbe produsele lor fără a reduce în gândire muncile lor concrete diverse la faptul că s-a cheltuit o muncă; e un simplu mijloc tehnic.

De fapt, cu acest sens a fost folosit conceptul de muncă abstractă de către economia politică clasică. Aceasta din urmă, după ce a depășit teoriile care atribuiau calitatea de a crea valoare doar unui anumit tip de muncă – mercantilismul o atribuia exclusiv muncii care extrage metalele prețioase, doctrina fiziocraților o atribuia muncii agricole –, a recunoscut în munca „pură și simplă" *[„sans phrase"]* sursa valorii. Însă făcând asta, ea a urmat un procedeu analitic prin care i se sustrag unui obiect treptat toate determinațiile sale pentru a-l reduce la elementul său cel mai simplu, ca atunci când reducem toți oamenii, în diversitatea lor, la o structură chimică determinată, care e comună tuturor, de la boșiman la împăratul Japoniei. Nu este fals, însă ar fi imposibil să explicăm diferența (culturală, istorică, socială) dintre boșiman și împăratul Japoniei pornind de la structura lor chimică comună. În același fel, am putea, printr-un procedeu pur mental, să ajungem la concluzia că toate mărfurile sunt constituite printr-o formă de muncă oarecare. Această trecere de la complex la simplu este rezumată de Marx în primele două subcapitole din analiza sa a mărfii. Însă ar fi o mare eroare, chiar dacă una frecventă, să credem că el împărtășește

acest punct de vedere și că, prin urmare, conceptul său de „muncă abstractă" este cel pe care Smith și Ricardo l-au obținut prin a lor *reductio ad unum*. De fapt, „munca pură și simplă" pe care o obținem în acest fel este independentă de orice determinare socială și există în orice societate. E vorba de un simplu fapt fiziologic: cheltuirea de muncă fizică sau mentală.

Prin analiza lui a formei valoare, din cel de-al treilea subcapitol al primului capitol din *Capitalul*, Marx o ia pe calea inversă, care e mult mai dificilă și în care el e întrutotul hegelian, abandonând complet metoda economiei politice. El vrea să explice *geneza* logică – nu istorică – a categoriilor întâlnite în realitatea empirică, în loc să le accepte ca date. E vorba, după el, de a explica de ce și cum devin formele abstracte de bază niște fenomene de suprafață vizibile. Astfel, el dezvăluie apartenența lor la o anumită formațiune socială, în loc să vadă în ele niște date naturale și prezente oriunde, așa cum face economia politică burgheză.

Munca abstractă analizată de Marx nu este o presupoziție neîndoielnică, însă e lipsită de consecințe specifice, așa cum e faptul că trebuie să respirăm ca să trăim. Dimpotrivă, munca abstractă în sensul lui Marx există doar în capitalism și constituie caracteristica principală a acestuia. Marx o numește „întregul secret" și „pivotul": „Această natură dublă a muncii cuprinse în marfă a fost arătată pentru prima dată în mod critic de mine. Întrucât acesta este punctul esențial de care depinde înțelegerea economiei politice, îl vom cerceta aici mai îndeaproape"[33]. Munca abstractă, al cărei concept e stabilit de Marx, nu este generalizarea mentală despre care tocmai am vorbit, ci o realitate socială, o abstracție care devine realitate. Am văzut că, dacă toate mărfurile trebuie să poată fi schimbate între ele, munca pe care o conțin mărfurile trebuie să fie și ea *imediat determinată de posibilitatea schimbului*. Ea poate fi astfel doar dacă este egală în toate mărfurile, dacă e întotdeauna vorba de aceeași muncă. Munca pe care o conține o marfă trebuie să fie egală cu

munca pe care o conțin toate celelalte mărfuri. În măsura în care se reprezintă în valoare, toate muncile valorează doar ca o „cheltuire de forță umană de muncă". Conținutul lor concret este *șters* și ele sunt toate echivalente. Nu e doar o operație pur mentală: de fapt, valoarea lor se reprezintă într-o formă materială, valoarea de schimb, care în condiții mai evoluate ia forma unei cantități determinate de bani. Banul reprezintă ceva abstract – valoarea – și o reprezintă ca ceva abstract. O sumă de bani poate reprezenta orice valoare de întrebuințare, orice muncă concretă. Acolo unde circulația bunurilor este mediată de bani, abstracția a devenit cu totul reală. Putem astfel vorbi de o „abstracție reală"[34]. Abstracția oricărei calități sensibile, a oricărei valori de întrebuințare, nu este un rezumat mental, ca atunci când facem abstracție de diferitele genuri de animale pentru a vorbi de „animalul" care însă nu există ca atare. Cea mai bună expresie a esenței acestei „abstracții reale" se găsește într-un pasaj din prima ediție [a *Capitalului*], pe care Marx din păcate nu l-a reprodus în edițiile succesive: „E ca și cum pe lângă și în afara leilor, tigrilor, iepurilor și tuturor celorlalte animale reale care constituie în grup diferitele rase, specii, sub-specii, familii etc. ale lumii animale, ar exista în plus *animalul*, încarnarea individuală a întregului regn animal. O astfel de realitate singulară, care cuprinde în sine toate speciile existente ale aceluiași lucru, este o realitate generală, ca de exemplu *animal*, *Dumnezeu* etc."[35].

Mistificarea conținută în abstracția mărfii este întrutotul reală, ea constituie adevărata natură a acestui mod de producție: „Faptul că o relație de producție socială se înfățișează ca un obiect existent în afara indivizilor și că relațiile determinate în care intră aceștia în procesul de producție a vieții lor sociale se înfățișează ca proprietăți specifice ale unui obiect este o denaturare; *această mistificare prozaic-reală și nu imaginară* caracterizează toate formele sociale ale muncii creatoare de valoare de schimb. În bani acest lucru apare doar mai izbitor decât în marfă"[36]. Banii nu reprezintă valorile

de întrebuințare în diversitatea lor, ci sunt forma vizibilă a unei abstracții sociale, valoarea. În societatea mărfurilor, fiecare lucru are o dublă existență, ca realitate concretă și, respectiv, cantitate de muncă abstractă. Acest al doilea mod de existență este cel exprimat în ban și cel care merită astfel să fie numit abstracția reală principală. Un lucru „este" o cămașă sau o seară la cinema și „este" simultan 10 sau 20 de euro. Această calitate a banului nu poate fi comparată cu nimic; ea este dincolo de dihotomia tradițională dintre ființă și gândire, pentru care un lucru există fie doar în cap, fiind astfel imaginar – e sensul obișnuit al termenului abstracție –, fie, dimpotrivă, este real, material, empiric[37]. E o formă de realitate pentru analiza căreia dialectica hegeliană este instrumentul optim, așa cum vom avea ocazia să o subliniem mai jos.

În timp ce munca concretă se realizează întotdeauna într-un lucru – material sau imaterial, într-un bun sau într-un serviciu[38] –, munca abstractă nu se poate exprima în mod direct, deoarece nu produce decât o formă socială. Ea are așadar nevoie să se exprime de-o manieră indirectă în valoarea de schimb, practic în bani. În schimburile sociale, actorii nu au conștiința faptului că valorile lucrurilor nu sunt nimic altceva decât reprezentanții unităților de muncă. Valoarea de schimb ascunde faptul că ceea ce determină valorile mărfurilor sunt cantitățile de muncă încorporată, și nu calitățile lor naturale. Aici, putem într-adevăr vorbi de o „disimulare". Însă Marx ridică și o altă întrebare, încă și mai radicală: de ce munca, activitatea productivă, ia forma valorii? Valoarea este deja o formă de abstracție față de activitatea reală. Nu doar reprezentarea valorii în forma valoare – valoarea de schimb – este fetișistă, ci și – mai în amonte – reprezentarea muncii vii în valoare. Dacă orice valoare se dizolvă în muncă, atunci pare logic să concluzionăm, așa cum face economia politică burgheză, că orice muncă se reprezintă într-o valoare. Acești doi termeni ar fi echivalenți, iar atunci singura

problemă ar fi de a ști câtă valoare conține o marfă, și nu sub ce formă munca a devenit valoare. Însă Marx îi *reproșa* economiei politice clasice că a ajuns la această concluzie și că s-a interesat exclusiv de latura cantitativă a valorii: „Este adevărat că economia politică a analizat – deși incomplet – valoarea și mărimea valorii și a dezvăluit conținutul care se ascunde în aceste forme. Ea însă nu și-a pus nici măcar o dată întrebarea: de ce acest conținut ia o asemenea formă, cu alte cuvinte, de ce munca se exprimă în valoare, iar durata muncii ca măsură a ei, în mărimea valorii produsului muncii?"[39]. La rândul lor, marxiștii au acordat prea puțină atenție acestei întrebări. Ei considerau ceva normal faptul că munca devine valoare și își concentrau critica asupra reprezentării infidele a muncii în bani. Trebuie însă să recunoaștem că nici Marx însuși nu a separat întotdeauna în mod riguros aceste două niveluri: trecerea de la muncă la valoare și trecerea de la valoare la valoarea de schimb.

Diferența dintre Marx cel „exoteric" și Marx cel „ezoteric" există chiar și în interiorul analizei sale a valorii și este vizibilă în oscilațiile sale în legătură cu determinarea valorii[40]. Pentru a respinge concepția potrivit căreia capacitatea de a crea valoare a muncii ar fi un dat natural, comun tuturor societăților, trebuie de asemenea criticată concepția după care munca este „conținută" în valoare, „este" valoare, „creează" valoare. Însă Marx utilizează adesea el însuși aceste expresii tipice pentru Smith și Ricardo, pentru care munca creează valoare „tot așa cum brutarul face pâinea" (Kurz). În alte locuri, Marx spune mai degrabă că munca „se reprezintă" în valoare, ceea ce e cu totul altceva. Dar el nu acordă suficientă atenție nevoii de a se demarca de concepția „naturalistă" a predecesorilor săi. Până aici, am reprodus în parafrazarea discursului lui Marx aceste ezitări, pentru că ele fac parte din acest discurs. De-aici înainte, vom ține cont de diferența dintre valoarea „conținută" și valoarea „reprezentată", asupra căreia vom reveni.

E absolut necesar să mai eliminăm o altă neînțelegere, foarte răspândită în ultimii ani, conform căreia munca abstractă și munca concretă despre care vorbește Marx ar fi *două tipuri diferite* de muncă. La Marx, aceste categorii nu au nimic de-a face cu *conținutul* muncii și nici măcar cu organizarea muncii. Cu atât mai puțin e vorba de două stadii diferite ale procesului muncii. Acesta din urmă nu e mai întâi concret, pentru a deveni pe urmă abstract. Munca abstractă în sensul lui Marx nu are nimic de-a face cu parcelarea muncii, cu fragmentarea ei în unități golite de sens, sau cu dematerializarea ei – recent, noțiunea de „muncă abstractă" a fost legată adesea de importanța crescândă a muncii imateriale. Munca abstractă nu este nici munca la bandă, nici munca informaticianului. În consecință, e fals să spunem că munca abstractă „înlocuiește" tot mai mult munca concretă sau că munca devine „tot mai abstractă". Deja în primul text care a reluat conceptul de muncă abstractă al lui Marx, și anume *Istorie și conștiință de clasă* a lui Georg Lukács (1923), această interpretare a conceptului de muncă abstractă joacă un rol important. Accentul pe care Lukács îl pune aici pe „abstracția" pe care o produce parcelarea muncii provine din faptul că, în această carte, el îi acordă diviziunii muncii o importanță mult mai mare decât îi acorda Marx însuși în textele sale târzii. Acesta din urmă scria, de exemplu: „Pe cât e de adevărat că schimbul privat presupune diviziunea muncii, pe atât de fals e că diviziunea muncii presupune schimbul privat"[41]. Diviziunea muncii ar fi așadar o categorie mai largă decât cea de schimb privat, bază a capitalismului, și nu conduce neapărat la acesta.

Conform teoriei lui Marx a dedublării, în producția de mărfuri *întreaga* muncă este *în același timp* abstractă și concretă: „Din cele de mai sus rezultă că, dacă nu există la drept vorbind două feluri de muncă în marfă, *aceeași* muncă capătă totuși niște determinații diferite și opuse între ele, în funcție de faptul dacă o raportăm la *valoarea de întrebuințare* a acestei mărfi ca la *produsul* său sau la

valoarea ei în calitate de pură expresie obiectivă"[42]. Chiar și agricultura sau îngrijirea persoanelor în vârstă sunt, în condiții capitaliste, *pe de o parte*, o muncă abstractă, în vreme ce munca la calculator sau într-un laborator este, *pe de o parte*, o muncă concretă. Orice muncă creatoare de mărfuri este întotdeauna în mod necesar abstractă *și* concretă. Aceste două tipuri de muncă sunt cu totul incomensurabile între ele și țin chiar de două niveluri ontologice complet diferite. Prin urmare, e imposibil ca munca abstractă să i se substituie muncii concrete sau viceversa.

Desigur, există un tip de muncă pe care l-am evocat mai sus și pe care am putea să îl numim, printr-o expresie puțin paradoxală, muncă „empiric abstractă"[43]. Răspândirea ei este într-adevăr un rezultat al predominanței muncii abstracte în sens formal, însă ea nu e deloc identică acesteia. E totodată adevărat că munca abstractă în sens formal devine forma socială dominantă doar atunci când capacitatea muncilor de a fi schimbate între ele, non-specificitatea lor și posibilitatea de a trece de la o muncă la alta au penetrat întreaga societate. Atunci când Marx își scria primele sale reflecții asupra muncii abstracte, el avea efectiv în fața ochilor această muncă ne-specifică: „O asemenea stare de lucruri, dezvoltată la cel mai înalt nivel, întâlnim în cea mai modernă dintre formele existente de societate burgheză: în Statele Unite. Numai acolo abstracția categoriei «muncă», «muncă în general», munca fără altă specificare, acest punct de plecare al economiei politice moderne, devine practic adevărată"[44]. Dar el subliniază în același timp că munca abstractă, ca simplă cheltuire de forță de muncă, nu este un dat natural, ci rezultatul unei evoluții istorice: „Acest exemplu de muncă arată de-o manieră frapantă că până și categoriile cele mai abstracte, deși sunt valabile – tocmai datorită abstracției lor – pentru toate epocile, nu sunt prin asta, în chiar forma determinată a acestei abstracții, mai puțin produsul unor raporturi istorice și nu sunt pe de-a-ntregul valabile decât pentru aceste raporturi și în

interiorul lor". Dar, așa cum am spus deja, la acea dată Marx încă nu distingea între munca „nedeterminată" și „munca abstractă" ca determinație formală.

VALOAREA ÎMPOTRIVA COMUNITĂȚII UMANE

E mult mai ușor să înțelegem particularitățile producției de mărfuri dacă o comparăm cu modurile de producție care au precedat-o. Pentru asta, e însă indispensabil să ne abținem pentru moment de la orice judecată de valoare. Nu e vorba aici de a-i opune capitalismului societățile precapitaliste ca fiind mai bune, sau invers, ci doar de a elimina aparența „naturală" a valorii și a muncii abstracte, reamintind că până la o dată recentă cea mai mare parte a oamenilor, la scară mondială, au trăit aproape fără bani, mărfuri și muncă abstractă – indiferent dacă au trăit bine sau rău.

Munca se desfășoară întotdeauna în societate și aproape pretutindeni există o formă sau alta de diviziune a muncii. Nu aceasta din urmă e cea care creează munca abstractă. Fiecare muncă individuală face parte din munca totală a unei societăți date. Însă faptul de a avea un caracter social și de a face parte dintr-o universalitate a muncii nu sunt cele care fac munca să fie abstractă. Nu e deloc necesar (și, de fapt, nu așa stăteau lucrurile în societățile precapitaliste) ca natura socială a muncii să capete o *existență separată* alături de caracterul concret și privat al muncii. În societățile care au precedat producția de mărfuri, muncile sunt sociale tocmai în forma lor naturală, în specificitatea lor: „Forma nemijlocit socială a muncii o constituie aici forma ei naturală, caracterul ei special, și nu caracterul ei general, așa cum este cazul în societatea bazată pe producția de mărfuri"[45]. În familia țărănească patriarhală, „diferitele munci care creează aceste produse, adică agricultura, creșterea vitelor, torsul, țesutul, croitoria etc., sunt în forma lor *naturală* funcții sociale"[46]. În orice mod de producție, subliniază Marx, societatea

trebuie într-un anumit fel să conceapă muncile concrete ale indivizilor – care, ca atare, sunt complet incomensurabile – ca părți ale muncii sociale totale, atât în vederea distribuției lor corecte în diferitele ramuri ale producției, cât și pentru a măsura contribuțiile producătorilor individuali (cel puțin într-o societate non-comunistă). Însă acolo unde nu predomină producția modernă de mărfuri, aceste munci sunt sociale tocmai în calitatea lor de munci concrete, așadar fie în calitate de consecințe ale diviziunii „naturale" a muncii în modurile de producție patriarhal, sclavagist sau feudal, fie ca mod de funcționare a unei societăți viitoare care își reglează în mod conștient producția. În Evul Mediu, „legătura socială o constituie muncile determinate ale indivizilor prestate în forma lor naturală, caracterul specific și nu caracterul general al muncii"[47]. În interiorul uzinei, de asemenea, atelierele nu schimbă între ele valori, ci fiecare produs, fiecare muncă face imediat parte din munca generală distribuită. Aici, fiecare produs se referă la alte valori de întrebuințare prin intermediul valorii sale de întrebuințare. Fiecare persoană care lucrează într-o uzină contribuie prin munca sa la realizarea unui produs total care este pe urmă distribuit, după modalități variabile, între aceste persoane[48]. Activitatea fiecăruia este indispensabilă (sau considerată a fi astfel) pentru reușita întregului; rolul său în interiorul producției colective, și nu cantitatea de muncă pe care a cheltuit-o, e cel care susține dreptul fiecărui participant la o parte a produselor. Dacă într-o uzină de automobile atelierul de parbrize trimite o sută de parbrize la atelierul de montaj și cere totodată două tone de aluminiu de la magazie, nu se calculează dacă aceste cantități de obiecte au aceeași „valoare". De fapt, atelierele nu plătesc pentru materialele pe care le primesc. Cu toate astea, în uzină ansamblul producției este guvernat de producția de valoare. Ar fi deci mai utilă o comparație cu agricultura tradițională: țăranul care coseşte iarba, rândașul care îl ajută și bunica a cărei sarcină e de a împiedica puii să intre în casă nu își confruntă muncile pentru a determina părțile lor relative. Muncile lor nu sunt private, ci fac

parte, de la bun început, dintr-o muncă socială. De fapt, nu există aici niciun pericol ca muncile lor private să nu reușească să devină sociale, pentru că e imposibil ca activitățile lor să se dovedească în cele din urmă non-șanjabile în contextul dat. Necesitatea lor, și necesitatea lor într-o cantitate determinată (de exemplu, faptul că trei oameni se consacră vreme de trei zile cositului) este presupusă aici de la bun început, și nimeni nu are nevoie să-și ofere munca sau produsul său altcuiva care poate să-l accepte sau să-l refuze. În orice situație nereglată de schimbul de mărfuri, munca este distribuită înaintea realizării sale după niște criterii calitative care se supun nevoilor producătorilor și necesităților producției. Desigur, această distribuție poate și ea să aibă loc de-o manieră non-conștientă și fetișistă, ca de exemplu atunci când e determinată de tradiție sau reglată de autorități care urmăresc principii nedrepte sau absurde. Însă nu există aici muncă abstractă, bani, valoare, piață anonimă sau concurență[49].

În orice societate, caracterul social al muncilor private constă în aceea că ele contează totodată ca părți din munca totală și pot, ca atare, să fie schimbate cu celelalte munci. Dar există două posibilități: ele pot avea un caracter social tocmai ca munci particulare, ca elemente concrete și determinate ale diviziunii muncii dominante într-o anumită societate[50]; sau, dimpotrivă, ele pot avea un caracter social ca simplă cotă parte din masa globală de muncă socială dintr-o anumită societate. În primul caz, munca face parte dintr-o *universalitate concretă*[51], șanjabilitatea ei este directă și rezidă în interiorul muncii. Altfel spus, e inseparabilă de forma concretă a muncii. În cel de-al doilea caz, munca face parte dintr-o universalitate abstractă, șanjabilitatea ei este indirectă și rezidă în exteriorul muncii. Altfel spus, e separată de forma concretă a muncii. În societatea mărfii, muncile nu sunt șanjabile, deci sociale, decât în măsura în care sunt abstracte. Marfa nu se poate schimba înainte de a fi transformată în bani, pentru că banul e

singura marfă care poate fi schimbată direct cu oricare altă marfă. Nicio marfă nu posedă în sine capacitatea de a putea fi schimbată[52]; această capacitate există pentru ea sub forma unui obiect exterior (echivalentul, banii) în care ea trebuie să încerce să se transforme. Într-o societate a mărfii, capacitatea produselor individuale de a fi schimbate nu rezidă așadar în caracterul lor concret și util, ci trebuie să existe *alături* de produse și de utilitatea lor, separat de ele: „Faptul că producția, ca producție socială, nu este supusă realmente controlului social se manifestă izbitor în aceea că forma socială a avuției există ca *obiect* în afara ei", ceea ce în capitalism ajunge la „forma cea mai grotescă a unei contradicții absurde și a unui nonsens"[53].

Abia în producția de mărfuri aspectul social al producției, capacitatea muncii particulare și a produsului său de a valora ca parte a muncii totale și a producției totale rezidă tocmai în *absența lor de calitate*, în existența lor ca pură cantitate. Pe de o parte, așadar, nu trebuie să identificăm munca abstractă cu cheltuirea pur fiziologică de energie și nici cu reducerea muncilor complicate la o simplă muncă medie – ceea ce, desigur, are loc întotdeauna, dar acesta constituie un aspect diferit. În producția de mărfuri, forma non-socială, absolut lipsită de calități, a muncii, adică simpla durată a cheltuirii sale, e cea care devine forma socială: „Ea dezvăluie astfel faptul că în această lume a mărfurilor caracterul social omenesc general al muncii reprezintă caracterul ei specific social"[54]. Particularitatea producției de mărfuri constă în faptul că, în ea, o proprietate non-specifică, non-istorică („universal umană") se transformă într-o formă specifică și istorică a socialității. Abia în ea, simpla durată în timp devine unicul criteriu de evaluare și comparare a diferitelor activități. Doar aici toate activitățile, prin natura lor inegale, sunt egalizate între ele: se face abstracție de calitățile lor, reducându-le la o egalitate cu un terț element.

Producția de mărfuri devine dominantă (după ce a existat doar în „nișe") abia atunci când predomină producătorii individuali care produc în mod separat unii față de ceilalți: „Numai produsele unor munci particulare autonome și independente unele de altele se întâlnesc în calitate de mărfuri"[55]. Producția privată și șanjabilitatea exterioară care se realizează în bani sunt două lucruri care se presupun unul pe celălalt; altfel spus, atâta timp cât producția este asigurată de niște proprietari de mărfuri privați, banii vor continua să existe, deoarece munca individului, pentru a fi socială, trebuie să-și nege caracterul originar – tot ceea ce îi este propriu și care-o deosebește de celelalte munci. Banii sunt cei care realizează această aneantizare a calităților particulare. Marx subliniază acest aspect în legătură cu proudhonismul, foarte răspândit în epoca sa, și această polemică nu și-a pierdut deloc din actualitate.

Desigur, producția nu e „privată" decât la nivel „formal", adică la nivelul formei sociale: ea nu ascultă de niciun acord între producători. Fiecare producător produce pe cont propriu, sperând că produsele sale își vor găsi dimensiunea socială ulterior, vânzându-se pe piață. La nivel *material*, în schimb, producția nu poate fi cu adevărat privată, pentru că orice producție presupune o anumită formă de diviziune a muncii și cooperarea care derivă de-aici. Socializarea la nivel material e ceva cu totul diferit de socializarea la nivel formal, care are de-a face cu legătura socială: „De fapt, toate valorile de întrebuințare nu sunt mărfuri decât în măsura în care sunt *produse ale unor munci private și independente unele de celelalte*, munci private care, însă, depind material unele de celelalte ca părți distincte, chiar dacă autonomizate, ale unui sistem natural și spontan de *diviziune a muncii*"[56]. La nivel material, orice mod de producție este socializat, și doar gradul de socializare poate varia[57]. Dar la nivel formal, nu este socializat decât modul de producție în care fiecare muncă *în forma ei concretă* face imediat parte din diviziunea socială a muncii, servind satisfacerii nevoilor. După

Marx, aceasta are loc în societățile precapitaliste (chiar dacă poate să aibă loc aici un schimb de mărfuri, în special între diferitele comunități), dar nu și în capitalism. În producția de mărfuri, producătorul individual, sau unitatea de producție particulară, este, la nivel material, mult mai socializat decât în modurile de producție anterioare. Cu toate astea, el produce pentru o sferă anonimă a schimbului, care îi conferă muncii un caracter social doar *a posteriori* și independent de orice acțiune umană conștientă. După cum se știe, ea poate foarte bine să nu o facă – marfa nevândută recade într-un statut extra-social. În capitalism, interconexiunea există, la nivel material, deja înaintea oricărui schimb, însă ea nu poate, ca să spunem astfel, intra în funcțiune, ea s-ar „contracta" dacă socializarea propriu-zis socială, formală, nu s-ar adăuga de-o manieră exterioară: „Această interconexiune socială *materială* a *muncilor private* executate independent unele de celelalte nu este însă *mediată* și, deci, nu se realizează decât prin *schimbul* produselor acestor munci"[58]. Tocmai utilizarea mașinilor la scară largă este cea care face din capitalism o societate care, la nivel material, este socializată într-o măsură foarte ridicată[59]; și e cu atât mai absurd faptul că această societate, în ce privește interconexiunea socială, este mult mai puțin socializată decât societățile precedente. Putem chiar spune că în evoluția capitalismului, socializarea materială și socializarea „socială", formală, sunt invers proporționale și că acest aspect constituie una dintre contradicțiile majore ale acestui mod de producție[60].

În producția de mărfuri, forma naturală a produsului individual al muncii servește doar ca „purtător" de valoare de schimb. Pentru a participa la schimb, așadar la lumea mărfurilor, produsul muncii trebuie să se dedubleze. Acesta nu este un fenomen universal, pentru că, așa cum am spus, în societățile care nu sunt bazate pe producția de mărfuri produsul individual al muncii posedă deja în sine caracterul său social și nu mai trebuie să-l dobândească prin

egalizarea cu un lucru care există în afara sa. Ceea ce, la nivelul cel mai abstract, reprezintă așadar pentru Marx caracteristica principală a producției de mărfuri și a societății bazate pe ea este faptul că munca, activitatea fundamentală a omului, prin intermediul căreia el este membru al societății, își are caracterul social ca ceva exterior, pe care trebuie să și-l însușească prin intermediul schimbului; mai mult, un schimb al cărui succes nu e nicicând garantat. Valoarea ca formă generală a produsului este posibilă și necesară doar acolo unde capacitatea produsului de a fi schimbat trebuie să fie realizată *post festum* și nu decurge direct din raporturile sociale. Din acest motiv putem spune că valoarea, chiar și în forma ei aparent cea mai inocentă, și anume „douăzeci de metri de pânză au valoarea unei haine", este deja cauza și consecința unei formațiuni sociale în care oamenii nu-și reglează în mod conștient raporturile de producție. Atunci când Marx scrie: „Materializarea caracterului general, social al muncii (și deci a timpului de muncă pe care-l conține valoarea de schimb) este aceea care face din produsul ei o valoare de schimb"[61], el spune foarte clar că nu doar transformarea produsului într-o valoare de schimb, ci și faptul – aparent și mai neutru – că munca, sub forma timpului de muncă, se reprezintă într-o valoare nu este ceva originar, ci e consecința unei anumite forme de socializare: aceea care se bazează pe munca producătorilor privați separați. *Obiectivarea timpului de muncă este o consecință a obiectivării caracterului social al muncii, a calității sale de legătură socială.*

Schimbul produselor lor – în sensul cel mai larg, ca diviziune a muncilor și circulație a rezultatelor acestora – este ceea ce îi leagă pe oameni și constituie socialitatea lor. Acolo unde acest schimb nu este mediat de activitatea socială conștientă, ci de automișcarea valorii[62], trebuie să vorbim de o *alienare a legăturii sociale*. Valoarea, în forma vizibilă a banilor, a devenit ea însăși o formă socială de organizare; legile sale au devenit legile medierii sociale. Ceea ce e

contrariul oricărui control conștient: „Banii sunt ei înșiși *legătura socială* și nu pot tolera nicio altă legătură deasupra lor"[63]. Astfel, răspândirea lor distruge comunitățile, care la rândul lor încearcă să-i abolească. Dacă banul devine el însuși o comunitate (Marx spune *Gemeinwesen*, literalmente: „esența comună"), el nu e o „comunitate organică" sau o universalitate concretă, ci o universalitate exterioară și abstractă, care șterge calitățile concrete ale membrilor săi: „Banii sunt nemijlocit *legătura socială [Gemeinwesen] reală*, deoarece sunt pentru toți indivizii substanța generală a existenței și produsul comun al tuturor. În bani însă, legătura socială este totodată doar o abstracție, ceva doar întâmplător și exterior individului, și în același timp doar un mijloc pentru satisfacerea lui ca individ izolat"[64]. Acest „lucru exterior și contingent" nu are legătură cu calitățile individuale ale proprietarului său, ci e un simplu obiect de cumpărare și vânzare[65]. Putem atunci spune despre orice individ: „El poartă în buzunarul său întreaga sa putere socială și legătura sa cu societatea" sub forma banilor[66]. Banii nu se află ei înșiși la originea alienării relațiilor sociale, ci sunt expresia raporturilor deja alienate: banul „nu poate poseda o proprietate socială decât pentru că indivizii s-au alienat de relația lor socială proprie făcând din ea un obiect". Ei trebuie atunci să încerce să abolească această alienare „pe propriul ei teren", prin dezvoltarea unor „mijloace de comunicație"[67] – o observație de natură profetică.

În special în prima versiune a *Contribuțiilor*, Marx subliniază, într-un limbaj adesea foarte hegelian și de o poezie aspră, că banul a înlocuit orice altă legătură socială: „Se comportă unul față de celălalt ca niște persoane sociale abstracte, care, în raportul dintre ei, nu reprezintă decât valoarea de schimb în sine. Banii au devenit singurul *nexus rerum* [nod al lucrurilor] care îi leagă, banii pur și simplu"[68]. Ceea ce înseamnă că legătura socială nu mai constă în raporturile personale însele (cum se petrecea în sclavagism sau în feudalism), ci devine un lucru pe care fiecare îl poate dobândi și

pierde. În mai multe rânduri, Marx subliniază că indivizilor „banul le apare ca fiind comunitatea lor existând sub o formă exterioară lor"[69], sau ca „materializarea propriei lor legături sociale"[70]. Aici vedem că „reificarea" nu e nicidecum o operație abuzivă a intelectului, o manieră greșită de a vedea, ci un fenomen cât se poate de real, la nivelul întregii societăți. Pentru că indivizii independenți „nu sunt subordonați unei comunități naturale și nici nu și-o subordonează, pe de altă parte, ca ființe comunitare conștiente, trebuie ca, în fața lor ca subiecți independenți, comunitatea naturală să existe ca ceva obiectiv, la fel de independent, exterior, fortuit"[71]. În valoare, în bani, nu doar munca, ci întreaga socialitate a oamenilor li se opune acestora sub forma unui lucru asupra căruia ei nu au vreun control și care îi amenință: „În societatea burgheză, muncitorul, de exemplu, este complet lipsit de mijloace de existență obiectivă, el există subiectiv; în schimb, lucrul care i se *opune* a devenit acum o *adevărată ființă socială*, pe care el încearcă să o înghită, dar care îl înghite pe el"[72]. Banul ca formă socială a bogăției e incompatibil cu o comunitate care își reglează singură conturile; oamenii și-au delegat puterea colectivă unui metal, încercând pe urmă să-și reapropriez substanța socială pierdută. Vedem aici încă o dată că teoria valorii merge dincolo de sfera „economică" și comportă o teorie a societății în întregul ei. Nu putem înțelege valoarea dacă nu recunoaștem în ea alienarea puterii sociale. Dar asta e evident mai mult decât ceea ce marxiștii tradiționali și adversarii lor burghezi puteau să conceapă.

BOGĂȚIA ÎN VREMEA SOCIETĂȚII MĂRFII

Tot așa cum socializarea materială se distinge de socializarea formală, la fel și bogăția materială și bogăția abstractă[73], producția de valori de întrebuințare și producția de valoare sunt diferite între ele. Avem aici de-a face cu două niveluri de realitate complet

distincte[74]. În producția de mărfuri, contează exclusiv cheltuirea de muncă, indiferent de valoarea de întrebuințare în care se realizează această cheltuire. Scopul nu e producerea de valori de întrebuințare, nici chiar cantitatea cea mai mare posibilă de valori de întrebuințare. Scopul e de a produce cantitatea cea mai mare posibilă de valoare, așadar de a transforma cea mai mare cantitate posibilă de muncă vie în muncă moartă. Aceste două „producții" nu coincid și ele pot chiar merge în direcții opuse, după cum explică Marx: „Dacă, datorită vreunei împrejurări anumite, forța productivă a tuturor felurilor de muncă s-ar micșora în aceeași măsură, astfel încât producerea tuturor mărfurilor ar cere în aceeași proporție un tip de muncă mai mare, valoarea *tuturor* mărfurilor ar crește, expresia reală a valorii lor de schimb ar rămâne neschimbată, iar avuția reală a societății ar scădea, deoarece ar fi nevoie de o cantitate mai mare de timp de muncă pentru a produce aceeași masă de valori de întrebuințare"[75]. Producția reală nu e decât o anexă, „o verigă intermediară indispensabilă, un rău necesar pentru a face bani"[76]. Valoarea nu este altceva decât o formă socială de organizare[77]. Producerea ei nu îmbogățește societatea[78]; ea reprezintă crearea unei legături sociale care nu e creată în producția însăși, ci există alături de aceasta sub o formă exteriorizată. De fiecare dată când auzim vorbindu-se de „supraproducție", trebuie să ne întrebăm: supraproducție de valoare sau de bogăție? „Nu este vorba de faptul că se produce prea multă bogăție. Dar, în mod periodic, se produce prea multă bogăție sub formele ei capitaliste, contradictorii"[79], chiar dacă nu o putem numi cu adevărat „bogăție", căci „autovalorizarea capitalului, crearea plusvalorii" este „un conținut cu totul meschin și abstract"[80].

Care este acest conținut? Banii sunt singura finalitate a producției. Însă banii nu sunt universalitatea concretă a valorilor de întrebuințare produse, ci universalitatea abstractă a valorii produse, așadar a muncii abstracte cheltuite. Acolo unde bogăția constă

în bani, ea constă în munca abstractă însăși, așadar în cheltuirea cea mai mare posibilă de muncă abstractă. Dar, așa cum am văzut, aceasta nu e decât o formă de organizare socială. Munca creatoare de valoare sau, mai bine zis, munca în măsura în care e concepută drept creatoare de valoare, nu produce niciun conținut. Nu creează nici produse, nici servicii, ci doar o formă pură. Ea creează ceva ce e foarte greu de înțeles și pe care Marx o numește „obiectualitate valorică"[81]. În prima ediție din *Capitalul* el o discută în acești termeni: „Pentru a fixa pânza ca expresie pură și obiectualizată a muncii umane, trebuie să facem abstracție de tot ceea ce face din ea un lucru. Obiectualitatea muncii umane care e, la rândul său, ceva abstract, fără vreo calitate sau conținut, este în mod necesar o obiectualitate abstractă, un *obiect mental*. În acest fel devine pânza de in o himeră [Marx se livrează aici în germană unui joc de cuvinte intraductibil] [...] Reflecție pur *obiectivă* [*gegenständlich* – ar trebui să spunem „obiectuală"] a muncii astfel cheltuite, valoarea acestei pânze nu se reflectă în corpul ei. Ea *se revelează*, obține o expresie sensibilă, mulțumită *raportului de valoare* dintre pânză și haină"[82]. Această „obiectualitate valorică" e numită de Marx „obiectualitate fantomatică", „simplă masă amorfă de muncă omenească nediferențiată"[83]. Ea stabilește un nivel ontologic care e diferit de existența concretă a mărfii, dar care nu e ceva doar mental: „Forța de muncă omenească în stare fluidă, sau munca omenească, creează valoare, dar nu este valoare. Ea devine valoare în stare solidificată, sub formă de obiect *[gegenständlich]*. Pentru a exprima valoarea pânzei ca o cristalizare de muncă omenească, ea trebuie exprimată ca «obiectualitate» distinctă obiectual de pânza însăși și care este în același timp comună atât pânzei cât și altei mărfi"[84], și anume capacitatea de a putea fi schimbată în mod imediat.

Așa cum am văzut, valoarea nu este munca producătorului individual „conținută" în marfă, ci o anumită manieră de a exprima munca pe care o depune întreaga societate. Pentru producătorul

individual, valoarea mărfii sale nu doar că nu e rezultatul muncii sale individuale, ci ea se prezintă ca fiind determinată din exterior. Ea poate să i se opună ca o forță ostilă până în punctul de a-l face să moară de foame. Timpul mediu de muncă, „socialmente necesar", care constituie valoarea, este o abstracție care devine cu totul reală în raport cu individul: „Astfel, în Anglia, după introducerea războiului de țesut acționat de forța aburului, pentru a transforma în țesătură o cantitate de fire dată a fost suficientă poate jumătate din munca ce fusese necesară anterior. Desigur, țesătorul manual din Anglia avea nevoie, pentru această transformare, de același timp de muncă ca și în trecut, dar acum produsul orei sale individuale de muncă nu mai reprezenta decât jumătate din ora socială de muncă și de aceea valoarea lui a scăzut la jumătate"[85]. Munca individului nu este luată în calcul decât ca parte a muncii totale[86]; creatorii vii și concreți ai produselor muncii nu contează decât ca articulații ale muncii totale. Nu putem „să atingem" valoarea sau să o măsurăm empiric într-un caz dat: valoarea unei mărfi nu este determinată de munca pe care un individ a cheltuit-o efectiv și concret pentru a o produce. Valoarea produsului său, deci ceea ce el primește în schimb, este mai degrabă determinată ca parte a masei globale de muncă socială. Această parte e reglată de timpul de muncă necesar în media socială – ea depinde așadar de nivelul productivității – dar și de timpul pe care întreaga societate trebuie să-l folosească pentru a satisface diferitele nevoi sociale; dacă producătorii consacră prea mult timp unei anumite ramuri a producției, valoarea produselor acestei ramuri scade. Astfel, valoarea e supusă unor schimbări continue: doar piața e cea care dă de înțeles dacă cantitatea de muncă folosită a fost cea corectă sau dacă a fost prea mare. Asta se poate întâmpla întrucât producătorul nu a atins standardul de productivitate aflat în vigoare (care e astăzi unul mondial), sau pentru că la nivel social o cantitate excesivă de muncă a fost folosită în acest domeniu, ceea ce se traduce într-un număr de produse prea mare în raport cu cererea. Aceștia sunt doi factori

al căror impact e greu de prevăzut de către producători. Și totuși, asta nu înseamnă că schimbul sau piața sunt cele care determină valoarea unei mărfi; în condițiile capitaliste, valoarea – după cum vom vedea mai precis – e deja determinată în producție, chiar dacă ea se dezvăluie în circulație.

Societatea mărfii e prima societate în care legătura socială devine abstractă, separată de restul, și în care această abstracție, ca abstracție, devine o realitate. Aspectul concret al lucrurilor se subordonează abstracției, iar acesta e motivul pentru care abstracția dezvoltă niște consecințe distrugătoare. Munca abstractă reduce totul la unitate, la o cheltuire, simplă sau multiplă, a acestei facultăți de a munci comună tuturor oamenilor, în așa fel încât munca e socială doar în măsura în care e golită de orice determinație socială. Dacă aspectul social al unui lucru sau al unei munci nu rezidă în utilitatea sa, ci doar în capacitatea sa de a se transforma în bani, deciziile în această societate nu sunt luate în funcție de utilitatea individuală sau colectivă. Conținutul muncilor concrete, presupozițiile lor, consecințele lor sociale, efectele pe care le au asupra producătorilor și consumatorilor, impactul lor asupra mediului: toate astea nu mai fac parte din caracterul lor social. Nu e social decât procesul automatic și incontrolabil al transformării muncii în bani. Subordonarea utilității produselor, care devine o dimensiune pur privată, față de capacitatea lor de a fi schimbate, singura lor dimensiune socială, nu poate decât să conducă la niște rezultate catastrofice.

Dialectica dintre valoarea de întrebuințare și valoare, muncă concretă și muncă abstractă, face ca valoarea și substanța ei, munca abstractă, să fie niște forțe *distrugătoare*; forma e complet indiferentă față de conținut, deoarece acesta nu există pentru ea. Conținutul muncilor individuale dispare, deoarece acestea se alienează în munca generală, în care particularitatea lor „e ștearsă cu

totul"[87]. În consecință, valoarea se interesează exclusiv de propria ei cantitate. Îi e cu totul indiferent care sunt valorile de întrebuințare care îi servesc drept suport, drept „corp al mărfii": grâu sau sânge contaminat[88], cărți sau jocuri video. Socialitatea este privată de orice conținut concret, iar raportul social este redus la schimbul de cantități: „Raportul lor [al mărfurilor] *social* constă așadar doar în aceasta: ele contează unele față de celelalte ca expresii ale acestei substanțe sociale care le e proprie, expresii a căror diferență e doar cantitativă, nicidecum calitativă, și care sunt, în consecință, substituibile unele celorlalte și șanjabile unele cu celelalte"[89].

Putem astfel spune că viața socială însăși devine abstractă din niște rațiuni cât se poate de precise, și nu ca un simplu reproș moralist sau existențialist. Acest gen de abstracție nu e un prost obicei de gândire pe care l-am putea îndrepta înlocuind ideile false cu idei corecte. Ar fi la fel de insuficient să schimbăm circumstanțele care produc aceste idei false, așa cum proclamă Marx și Engels la începutul scrierii lor de tinerețe *Ideologia germană*. Ceea ce e pus în chestiune prin conceptul de „abstracție reală" e mai degrabă subordonarea foarte reală a conținutului concret la forma abstractă. Doar o obișnuință foarte de durată face să nu mai realizăm nebunia faptului că, de pildă, poluarea atmosferică „valorează mai puțin" decât pierderile pe care o limitare a circulației le-ar provoca industriei de automobile. Înaintea oricărei judecăți morale, nebunia rezidă aici deja în gestul de a măsura două lucruri complet diferite – sănătatea indivizilor și interesele industriei – printr-un același parametru cantitativ și abstract pe deasupra, și anume banii. Vedem aici cum considerațiile aparent foarte „abstracte" asupra muncii abstracte pot să atingă direct esența problemelor de astăzi.

Orice muncă concretă se realizează într-un rezultat. Realizarea acestui rezultat este scopul său și ea se încheie odată cu realizarea lui. Munca concretă e, așadar, *mijlocul* de a ajunge la un *scop*, acest

scop fiind determinat de o nevoie. Toate societățile bazate pe muncă concretă utilizează masa de muncă aflată la dispoziția lor pentru a realiza obiectivele pe care societatea și le-a propus – chiar dacă aceste obiective pot să ni se pară uneori lipsite de sens (precum în cazul construcției piramidelor) și chiar dacă majoritatea producătorilor lucrează adesea pentru satisfacerea nevoilor unei minorități. Rezultatul e cel care contează; munca e un fel de rău necesar pentru a ajunge la acest rezultat, un rău pe care încercăm să-l limităm la minimul indispensabil. Banii pot exista în societățile bazate pe muncă concretă: însă ei au o funcție subordonată. Banii servesc doar la medierea schimbului de mărfuri (și, așa cum am mai spus, în societățile precapitaliste doar o minoritate de produse ia forma marfă, în general cele care sunt schimbate între comunități diferite. Cea mai mare parte a bunurilor circulă în cadrul economiei de subzistență, sub forma contribuțiilor feudale, a aproprierii directe în cazul sclaviei, a trocului între vecini etc. și nu intră niciodată în forma marfă). Marx rezumă această formă de circulație în formula: marfă-bani-marfă (M-B-M). Producătorul posedă o marfă de care nu are nevoie și pe care o transformă, vânzând-o, în bani, pentru a cumpăra pe urmă cu acești bani o altă marfă, de care are nevoie și care constituie pentru el scopul întregii operațiuni. Nu contează pentru el că marfa pe care o achiziționează la final nu are mai multă „valoare" decât marfa de care dispunea la început: finalitatea operațiunii era de a schimba o marfă de care subiectul nu avea nevoie cu o altă marfă care îi folosea. Aici, banii sunt încă, într-o anumită măsură, mijlocul tehnic pentru o formă de troc mai dezvoltată. Însă acest stadiu, pe care Marx îl numește „circulație simplă", nu e decât o etapă. El nu este o realitate stabilă, chiar dacă presupune deja existența unor producători privați separați.

În prima lor determinație formală, banii sunt *măsura valorii* sau *prețul*: ei servesc la exprimarea valorii. Însă acest proces poate avea loc și doar în gândire, înainte de orice vânzare; nu e

necesară prezența lor materială. În ordinea logică, cea de-a doua determinație a banilor e cea de *mijloc de circulație*: medierea reală între două acte conexe de vânzare și cumpărare. În această funcție, banii pot fi înlocuiți de niște semne, precum hârtia. Aceste două forme sunt legate de circulația simplă M-B-M, căreia îi constituie medierea care dispare în momentul în care mărfurile și-au schimbat locurile. Toate acestea se schimbă odată cu trecerea la cea de-a treia determinație: *banii ca bani*. Ea apare odată cu *tezaurizarea*, atunci când, după prima metamorfoză M-B, vânzătorul mărfii nu folosește banii câștigați pentru a-i cheltui din nou, ci îi pune deoparte. Astfel, vânzarea mărfurilor nu mai e decât un mijloc de a acumula bani. Acești bani nu pot fi nici imaginari, nici simbolici; ei trebuie mai degrabă să reprezinte o valoare muncă reală. Din punct de vedere istoric, metalele au fost cele care au jucat întotdeauna acest rol: circulația lor nu e limitată la o țară anume și nici nu depinde de valoarea nominală pe care autoritățile dintr-o țară vor să o atribuie banilor. Circulația lor e mondială. Banii în sens propriu sunt deja capital „în sine", în stare latentă.

Circulația simplă nu-și conține în sine principiul autoconservării: atâta timp cât e limitată la formula marfă-bani-marfă, ea trebuie „să se contracteze" mereu și tot mai departe, după cum spune Marx. Valoarea nu se conservă decât prin creștere. În circulația simplă, la capătul procesului, valoarea (banii) se schimbă contra unei mărfi ca valoare de întrebuințare și se stinge în consumul acesteia. Valoarea nu mai există: pentru a reîncepe procesul, trebuie creată o altă valoare. În circulația simplă, valoarea nu se conservă: ea dispare. O primă formă de conservare a valorii e tezaurizarea – un fenomen tipic Antichității. Însă căzând la statutul de tezaur ascuns, de simplu metal, banii ies la rândul lor din circulație. Pentru a se conserva *în circulație*, valoarea trebuie să dezvolte o formă sub care la capătul procesului de circulație să fie mai mare decât la început. În societatea de mărfuri dezvoltată, formula inițială se

răstoarnă în aceasta: bani-marfă-bani (B-M-B). Proprietarul unei sume de bani o cheltuiește pentru a dobândi o marfă pe care o poate pe urmă transforma din nou în bani. Că o face revânzând un obiect mai scump decât l-a cumpărat (capitalul comercial), sau cumpărând forță de muncă pentru a o exploata (capital industrial), nu are importanță aici. Ceea ce contează e faptul că această operațiune, care merge de la ban la ban, nu ar avea niciun sens pentru participanții săi dacă suma de bani care apare la sfârșit nu ar fi mai mare decât suma inițială. De fapt, dacă între cele două mărfuri din formula M-B-M exista o diferență calitativă (cizmarul renunță la o pereche de încălțări pentru a-și cumpăra pâine), banii sunt mereu aceiași și diferența dintre două sume nu poate fi decât cantitativă. Însă această diferență cantitativă *trebuie* să existe – nimeni nu ar cumpăra un lucru pentru a-l revinde la același preț. Formula B-M-B nu există așadar decât sub această formă: bani-marfă-mai mulți bani (B-M-B′).

Nu exagerăm prea tare afirmând că răsturnarea formulei M-B-M în B-M-B' închide în sine întreaga esență a capitalismului. Transformarea muncii abstracte în bani este singurul scop al producției de mărfuri; întreaga producție de valori de întrebuințare nu e decât un mijloc, un „rău necesar", în vederea unei singure finalități: cea de a dispune la sfârșitul operațiunii de o sumă de bani mai mare decât la început. Satisfacerea nevoilor nu mai e scopul producției, ci un aspect secundar. Răsturnarea dintre concret și abstract pe care am notat-o mai întâi de-o manieră abstractă, în raporturile dintre două mărfuri, se arată acum a fi legea fundamentală a unei întregi societăți – a noastre – în care concretul servește doar la alimentarea abstracției materializate: banii.

În societatea de mărfuri complet dezvoltată, altfel spus capitalistă, banii și, deci, substanța lor, care e munca, sunt un scop în sine. În acest punct, ar trebui să putem înțelege mai bine de ce fetișismul nu e un fenomen aparținând doar conștiinței teoretice

și de ce e mai mult decât o simplă mistificare. Mijloacele de care dispune societatea pentru a-și atinge scopurile sale calitative s-au transformat într-o putere independentă, iar societatea se vede ea însăși redusă la un mijloc în scopul acestui mijloc devenit scop. Contează doar să muncim în așa fel încât să facem bani. Acest aspect fundamental nu a fost recunoscut doar de către Marx. Chiar și unul dintre părinții economiei politice burgheze moderne, John Maynard Keynes (1883-1946) a exprimat corect, fără vreo intenție critică, natura tautologică și autoreferențială a muncii abstracte, spunând că, din punctul de vedere al economiei naționale, a săpa gropi pentru a le umple pe urmă e o activitate perfect justificată. Aparține esenței înseși a societății de mărfuri incapacitatea ei de a fi stabilă și de a se reproduce la același nivel. Ea ascultă de impulsul de a crește cu orice preț, de a transforma o sumă de bani într-o sumă tot mai mare, care la rândul său e necesarmente punctul de plecare pentru repetarea aceluiași proces. Acest proces nu conține nicio limită naturală sau socială care să poată constitui un punct de oprire.

Marx nu spune că marfa, valoarea, banii și formele cele mai dezvoltate ale societății capitaliste ar fi „nedrepte"; și nici nu se mulțumește să pună în evidență faptul că ele funcționează prost. Ci le numește pur și simplu „nebunii". Tot ceea ce am spus până aici în legătură cu caracterul tautologic al acestui mod de producție ar trebui să ne facă să înțelegem că nu e vorba de o formulă retorică. Această „nebunie" are consecințe foarte reale: „Acolo unde ele [determinațiile] se separă și devin reciproc autonome, dacă separarea are un caracter *pozitiv*, ca în marfa care devine obiect de consum, determinația respectivă încetează de a fi un moment al procesului economic; dacă separarea este însă negativă, ca în bani, respectiva determinație devine o *nebunie*, o nebunie care este, ce-i drept, un moment al economiei politice și un factor care determină viața practică a popoarelor"[90]. Răspândirea banilor li

s-a părut adesea oamenilor în istorie drept așa ceva: o nebunie. „Conștiința oamenilor se revoltă, mai ales în structurile sociale pe care o dezvoltare mai avansată a raporturilor de producție le conduce la ruină, împotriva puterii pe care o dobândește față de ei o materie, un obiect, împotriva dominației, care pare să fie o pură nebunie, a acestui metal blestemat. În bani mai întâi, adică în forma cea mai abstractă, și implicit cea mai lipsită de sens, cea mai de negândit – formă din care orice mediere a dispărut – putem constata transformarea relațiilor sociale reciproce într-un raport social fix, zdrobitor, care subjugă indivizii. Iar acest fenomen e cu atât mai brutal cu cât ia naștere dintr-o lume în care se presupune că indivizii particulari sunt izolați ca niște atomi, liberi și acționând după bunul lor plac și neavând alte relații între ei în producție decât cele care se nasc din nevoile reciproce ale fiecăruia"[91]. În vreme ce mulți marxiști păreau de fapt orbiți de modul de producție capitalist, Marx nu obosea să desemneze în capitalism un sistem cu totul *irațional*, destinat a nu fi decât o etapă trecătoare în istoria umanității.

NOTE

[1] MEW 23/11-12, *Cap. I*, p. 4, „Prefață a primei ediții" [*Opere*, vol. 23, pp. 11-12]. Marx îi scria lui Engels într-o scrisoare din 22 iunie 1867, după redactarea primului volum din *Capitalul*: „Domnilor economiști le-a scăpat până acum lucrul cel mai simplu, și anume că forma *20 de coți de pânză = o haină* nu e decât baza nedezvoltată a formei *20 de coți de pânză = 2 lire sterline* că, deci, *cea mai simplă formă a mărfii*, în care valoarea ei nu este încă exprimată în raport cu toate celelalte mărfuri, ci numai ca *ceva diferit* de propria ei formă naturală, include în sine *întregul mister al formei bani* și prin aceasta, în nuce, misterul *tuturor formelor burgheze ale produsului muncii*" (MEW 31/306, *Corr.* VIII, p. 390) [*Opere*, vol. 31, p. 281]. Deja cu ocazia unei recenzii la *Contribuție la critica economiei politice* pe care Engels plănuia să o scrie, Marx îi scria la 22 iulie 1859: „Dacă scrii ceva, să nu uiți: 1) că proudhonismul este distrus până-n rădăcini, 2) că, chiar și în forma sa cea mai simplă, aceea de marfă, este analizat caracterul *specific* social, și în niciun caz caracterul *absolut* al producției burgheze" (MEW, 29/463, *Corr.* V, p. 364) [*Opere*, vol. 29, p. 415]. Într-o scrisoare către Engels din 8 ianuarie 1868, Marx înșiră cele „trei elemente

principial noi" din *Capitalul*: „tuturor economiștilor, fără excepție, le-a scăpat din vedere un fapt simplu, și anume că dacă marfa se prezintă sub dublul aspect, de valoare de întrebuințare și valoare de schimb, și munca exprimată în marfă trebuie să aibă un caracter dublu, în timp ce simpla analiză a muncii *sans phrase* [pure și simple], așa cum o face Smith, Ricardo etc., se va lovi mereu de ceva inexplicabil. Acesta este, de fapt, tot secretul înțelegerii critice a problemei" (MEW, 32/11-12, *Corr.* IX, p. 141) [*Opere*, vol. 32, p. 11]. Marx a revenit în numeroase rânduri asupra importanței teoriei sale despre caracterul dublu al muncii și asupra noutății pe care ea o reprezintă. Vorbind tot despre *Capitalul*, pe care tocmai îl terminase, îi scrie lui Engels la 24 august 1867: „Lucrul cel mai bun în cartea mea este: 1) *dublul caracter al muncii*, subliniat în *primul* capitol, după cum munca este exprimată în valoare de întrebuințare sau în valoare de schimb (pe aceasta se bazează *toată* înțelegerea faptelor)" (MEW 31/326, *Corr.* IX, p. 12) [*Opere*, vol. 31, p. 299].

[2] Vom aminti aici foarte pe scurt formarea teoriei valorii și a mărfii la Marx. Pentru mai multe detalii, se pot consulta lucrările următoare: Roman Rosdolsky, *La Genèse du «Capital» chez Karl Marx. I. Méthodologie. Théorie de l'argent. Procès de production*, tr. J.-M. Brohm și C. Colliot-Thélène, Paris, Maspero, 1976 [traducerea primului volum] (ediție originală: Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, Frankfurt, Europäische Verlagsantalt, 1968, 1973); Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx. De 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*, Paris, Maspero, 1968; 1982; Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça-ira-Verlag, 1997; Fred E. Schrader, *Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum Kapital von Karl Marx in seiner Studienheften 1850-1858*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980; Witali S. Wygodski, *Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werks «Das Kapital» von Karl Marx* (1965), traducere germană din rusă de H. Friedrich, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1967; traducere engleză: Vitali Vygodski, *The Story of a Great Discovery*, Berlin, 1973; traducere italiană: *Introduzione ai «Grundrisse» di Marx*, Florența, La Nuova Italia, 1974; Witali S. Wygodski, *Wie «Das Kapital» entsand* (1970), traducere germană din rusă de G. Wermusch, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1976; Walter Tuchscheerer, *Bevor «Das Kapital» entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858*, Berlin, Akademie-Verlag, 1968; ediție nouă Pahl-Rugenstein, Köln f.a.; traducere italiană: Florența, La Nuova Italia, 1980; Enrique Dussel, *La Producción Teorica de Marx. Un Comentario a los «Grundrisse»*, Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1985; Enrique Dussel, *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1988; Enrique Dussel, *El Marx Definitivo (1863-1882). Un Comentario a la Tercera y Cuarta Redacción de «El Capital»*, Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1990.

După înfrângerea revoluției din 1848-1849 și mutarea sa la Londra în 1849, Marx și-a reluat studiile de economie politică, începute deja în 1844. El proiecta atunci o scriere pe care credea că o va putea termina „în cinci săptămâni" (Marx către Engels, 2 aprilie 1851, MEW 27/228, *Corr.* II, p. 182 [*Opere*, vol. 27, p. 209]). Dar abia în vara lui 1857, la capătul unei mari crize economice și așteptând așadar o revoluție iminentă, Marx a început să scrie marele manuscris cunoscut sub numele

de *Grundrisse*. După un început care discută dezvoltările producției „în general" (celebra „Introducere"), urmează o nouă abordare a analizei banilor care conține primul nucleu al teoriei valorii. Ultima pagină din manuscris conține încă un nou fragment, intitulat: „1. Valoare". Înainte de a termina *Grundrisse*, într-o scrisoare către Engels din 2 aprilie 1858, Marx face un rezumat (pe care-l numește *Short outline*) al câtorva din rezultatele sale, în special în legătură cu valoarea. La sfârșitul lui 1858, după ce și-a găsit un editor, Marx se angajează să redacteze o primă versiune a *Contribuției la critica economiei politice* (numită de către editori *Urtext*, „Fragment al versiunii primitive"). Aceasta pare să fi început cu valoarea; dar nu mai dispunem decât de o parte din cel de-al doilea capitol despre bani și de începutul capitolului trei despre capital. În 1859 a fost publicată la Berlin *Contribuție la critica economiei politice*, cu două capitole despre marfă și bani. Inițial, Marx avea intenția să publice o serie de caiete. În prima jumătate a anilor șaizeci, el scrie versiunea primitivă a celor trei volume din *Capitalul*, *Teoriile plusvalorii* (publicate în 1905-1910) și alte manuscrise legate de acestea, precum *Rezultatele procesului de producție imediat*, publicat în 1933. În 1867 trimite la tipar primul volum din *Capitalul*, al cărui prim capitol conține un rezumat remaniat al *Contribuției*. Dat fiind că prietenul său Ludwig Kugelmann și Engels se temeau că teoria valorii ar putea fi greu de înțeles, Marx a adăugat în ultimul moment un „supliment" care conținea o versiune „popularizată" a analizei formei valoare. Pentru a doua ediție din *Capitalul* (1873), Marx a remaniat încă o dată cu grijă primul capitol și a făcut din el prima secțiune, împărțită în trei capitole. Există așadar cinci versiuni ale teoriei valorii, la care se mai adaugă traducerea franceză din *Capitalul* (1872-1875), revăzută de Marx însuși pe baza celei de-a doua ediții germane. Versiunea franceză conține aspecte particulare, în special în primul capitol; iar conform lui Marx, ea „posedă o valoare științifică independentă de original" (MEW 23/32, *Cap.* I, p. 20, „Către cititori") [*Opere*, vol. 23, p. 32]. În fine, în observațiile sale despre *Manualul de economie politică* al economistului german Adolph Wagner, scrise în jurul lui 1880, Marx face câteva ultime reflecții despre propria sa teorie a valorii. Teoria lui Marx a valorii a făcut obiectul a foarte puține studii filologice, ba nici chiar al unei simple atenții față de text. În ea se găsesc numeroase fraze care, în ciuda caracterului lor frapant, nu au fost citate de nimeni până în anii șaizeci. Încă și mai puțin au fost ele considerate demne de o discuție aprofundată. La fel de semnificativ e și faptul că *Grundrisse*, publicate pentru prima dată în original la Moscova, în 1939, nu s-au bucurat de atenție până către 1965 și au fost traduse târziu în alte limbi (Franța, 1968; Italia, 1969; Statele Unite, 1973). La fel, aproape nimeni nu a luat în considerare prima ediție germană din *Capitalul*, care era, de altfel, aproape imposibil de consultat: foarte puține exemplare supraviețuiseră și nu fusese retipărită vreodată. Faptul de a citi teoria valorii exclusiv pe baza celei de-a doua ediții din *Capitalul* comporta o subestimare a rădăcinilor ei hegeliene și a aspectelor sale problematice.

[3] „Pentru societatea burgheză, forma marfă a produsului muncii, sau forma valoare a mărfii constituie forma celulei economice", scrie Marx în prefața *Capitalului*, prezicând cu deplină justificare: „Pentru un profan, a analiza această formă înseamnă

pur și simplu a despica firul în patru" (MEW 23/12, *Cap.* I, p. 4, „Prefață la ediția întâi") [*Opere*, vol. 23, p. 12].

[4] MEW 23/49, *Cap.* I, p. 39 [*Opere*, vol. 23, p. 49].

[5] MEW, 23/11-12, *Cap.* I, pp. 3-4 [*Opere*, vol. 23, pp. 11-12].

[6] Marx nu stă să demonstreze corectitudinea „teoriei valorii muncii" elaborată de economia politică burgheză „clasică", mai ales de Smith și Ricardo, și pe care Marx pare să o utilizeze ca punct de plecare. Mai târziu, știința economică oficială a început să afirme că valoarea unei mărfi poate fi determinată mult mai bine prin „utilitatea ei marginală". Prin această pretinsă respingere a teoriei valorii muncii, știința economică academică pretindea a fi respins în același timp întreaga teorie a lui Marx în presupozițiile ei. În realitate, știința economică academică a abandonat rapid orice preocupare teoretică, chiar și de natură apologetică, în favoarea unor simple modele matematice, și a încetat să mai fie interesată de vreo posibilă determinare a valorii. Important e însă faptul că Marx, așa cum vom vedea, depășește prin critica sa a valorii teoria „naturalistă" a valorii muncii pe care a întâlnit-o la predecesorii săi. Fără această depășire, neglijată și de marxiștii tradiționali, criticile adresate lui Marx – de exemplu, cele din dezbaterea despre „transformarea valorilor în prețuri" – ar avea parțial dreptate. În rest, Marx nu începe prin a-și „demonstra" concepția despre valoare: coerența însăși a teoriei sale și capacitatea sa de a explica fenomenele sunt cele care demonstrează, la rândul lor, corectitudinea concepției despre valoare care stă la baza lor. La 11 iulie 1868, Marx îi scria prietenului său L. Kugelmann, în legătură cu autorul unei note despre primul volum din *Capitalul*, care, în revista *Centralblatt*, îi reproșase lui Marx că nu „demonstrează" teoria sa a valorii: „Nenorocitul nu vede că dacă din cartea mea ar lipsi cu totul capitolul referitor la «valoare», analiza relațiilor reale pe care o prezint ar conține în orice caz o dovadă suficientă pentru demonstrarea raportului real de valoare. Toată pălăvrăgeala pe tema necesității de a demonstra noțiunea de valoare se datorește numai unei desăvârșite ignoranțe atât în ceea ce privește problema în discuție, cât și metoda științifică" (MEW 32/552, *Corr.* IX, p. 263) [*Opere*, vol. 32, p. 493].

[7] Pentru a evita orice posibilă neînțelegere, trebuie să avem mereu în vedere că pentru Marx „valoarea" nu este același lucru cu „prețul". Valoarea nu are o existență empirică și nu poate fi măsurată în cazuri particulare, deoarece raporturile efective sunt infinit mai complexe decât exemplele noastre elementare – astfel, în valoarea fiecărei mărfi intră aproape întotdeauna și valorile altor mărfuri care au contribuit la producerea ei. În compoziția prețului, distinct de valoare, intră totodată și cererea și oferta plus alți factori. Cu toate astea, prețurile gravitează întotdeauna în jurul valorilor, care pe termen lung le determină. Realitatea superficială formată de prețuri „voalează" realitatea fundamentală, constituită de valori, însă fără să o invalideze pe aceasta căutși de puțin. Știința economică burgheză modernă se ocupă exclusiv de prețuri, așadar de o simplă formă fenomenală; pentru ea, categoria de valoare este o simplă speculație filosofică inutilă despre un ipotetic „lucru în sine".

[8] MEW 23/52, *Cap.* I, p. 43 [*Opere*, vol. 23, p. 52].

[9] MEW, 23/58, *Cap.* I, p. 50 [*Opere*, vol. 23, p. 58].

[10] „Putem surprinde în mod empiric muncile concrete și utile, după cum putem surprinde în mod empiric valoarea de schimb și banii. Însă între ele e o lacună

pe care nu o putem surprinde empiric și pe care Marx încearcă să o acopere prin categoriile «non-empirice» de muncă abstractă și de valoare" (Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 80). *Krisis* este o revistă care apare din 1986 la Nürnberg (Germania), inițial sub titlul de *Marxistische Kritik*. Colaboratorii săi principali – Norbert Trenkle, Ernst Lohoff și Robert Kurz – au publicat de asemenea numeroase cărți, eseuri, articole și broșuri, dintre care unele sunt citate în această carte. *Krisis* organizează în mod regulat seminarii, conferințe și întâlniri. Spre deosebire de ceilalți reprezentanți ai „criticii valorii", *Krisis* iese de pe terenul universitar și erudit, pentru a trece de la teorie la analize istorice și contemporane, cu o doză bună de polemică. Câmpul său de intervenție este foarte vast, mergând de la interpretările cele mai subtile ale teoriei lui Marx până la comentarii ale evoluțiilor de la Bursă, publicate în presa cotidiană. Niciunul dintre autorii principali ai grupului nu este legat de Universitate sau de alte instituții. Teoria lor a luat naștere undeva la periferia grupurilor de discuții marxiste ale anilor optzeci, pentru a ajunge să atingă încet-încet un public destul de larg. Lucrările lor, în special cele ale lui Robert Kurz, ating – în Germania și Brazilia – niște tiraje neobișnuite pentru acest gen de literatură. Prin *Krisis*, critica valorii s-a separat definitiv de marxismul tradițional și de teoria burgheză academică, depășind faza ei inițială, în care era doar un fel de știință ezoterică. În Franța au apărut *Manifeste contre le travail* [Manifest împotriva muncii] (colectiv), Paris, Éditions Léo Scheer, 2002, și *Lire Marx* [Citindu-l pe Marx] de Robert Kurz, Paris, La Balustrade, 2002. Alte scrieri au fost traduse în italiană, spaniolă, portugheză, engleză, olandeză, iraniană, greacă, printre altele.

[11] MEW, 23/63, *Cap.* I, p. 55 [*Opere*, vol. 23, p. 63].

[12] MEW, 23/77, *Cap.* I, p. 72 [*Opere*, vol. 23, p. 78].

[13] MEW, 23/79, *Cap.* I, pp. 74-75 [*Opere*, vol. 23, p. 80].

[14] MEW, 23/81, *Cap.* I, p. 76 [*Opere*, vol. 23, p. 81].

[15] Prin „economie politică clasică", Marx înțelege dezvoltarea teoretică apărută în Franța și mai ales Anglia, la sfârșitul secolului al XVII-lea, și care culminează prin Adam Smith (1723-1790) și David Ricardo (1772-1823). Marx îi recunoaște o anumită valoare științifică, chiar dacă după Ricardo economia politică ar fi devenit apologetică într-o manieră meschină și „vulgară", după cum o numește. Cu toate astea, datoria teoretică a lui Marx față de teoria „clasică" e mult mai mică decât ceea ce atât anumiți marxiști, cât și anumiți antimarxiști (precum Schumpeter) găsesc convenabil să creadă.

[16] MEW, 23/86, *Cap.* I, p. 82 [*Opere*, vol. 23, p. 86].

[17] MEW, 23/95, *Cap.* I, p. 93 [*Opere*, vol. 23, p. 95].

[18] MEW, 23/89, *Cap.* I, p. 86 [*Opere*, vol. 23, p. 89].

[19] MEW, 23/88, *Cap.* I, p. 85 [*Opere*, vol. 23, p. 88].

[20] „Relațiile sociale dintre muncile lor particulare le apar muncitorilor *drept ceea ce sunt*, adică nu drept relații sociale nemijlocite între persoane prin înșeși muncile lor, ci drept relații obiectuale între persoane și relații sociale între obiecte" (MEW, 23/87, *Cap.* I, pp. 83-84 [*Opere*, vol. 23, p. 87, trad. ușor modificată, s.a.]).

[21] MEW, 23/108, *Cap.* I, p. 106 [*Opere*, vol. 23, p. 108].

[22] Nu există nicio îndoială că pentru Marx marfa ca atare constituie o categorie fetișistă. Iată și alte pasaje extrase din diferite lucrări: „În procesul capitalist, fiecare

element, chiar și cel mai simplu, ca de exemplu marfa, este deja o inversiune care lasă să transpară raporturile dintre persoane ca niște proprietăți ale lucrurilor și ca niște raporturi ale persoanelor cu proprietățile sociale ale acestor lucruri (MEW 26.3/498, *Théories* III, p. 597). În *Contribuție...*, citim că „opoziția dintre marfă și bani este forma abstractă și generală a tuturor opozițiilor pe care le implică munca burgheză" (MEW 13/77, *Contr.*, p. 66 [*Opere*, vol. 13, p. 79]). În *Rezultate imediate ale procesului de producție*, Marx vede baza „pe care se sprijină fetișismul în economia politică" deja în faptul că e vorba de „un raport de producție specific în sânul căruia *produsul* apare în sine și pentru sine ca o *marfă* în ochii celor care sunt angajați în producție" (*Résultats*, p. 129). În fine, în al treilea volum din *Capitalul* el își rezumă astfel poziția: „Încă atunci când am analizat categoriile cele mai simple ale modului de producție capitalist, și chiar ale producției de mărfuri, când am analizat marfa și banii, am arătat caracterul mistificator care transformă relațiile sociale ale căror purtătoare în producție sunt elementele materiale ale avuției în însușiri ale acestor lucruri (marfa) și, mai mult, care transformă chiar relațiile de producție într-un lucru (banii)" (MEW 25/835, *Cap.* III, pp. 861-862) [*Opere*, vol. 25.2, p. 364]. Tot în volumul trei, el precizează: „Întreaga determinație a valorii și faptul că ansamblul producției este reglat de către valoare rezultă din cele două caracteristici explicitate mai sus, ale produsului ca marfă sau al mărfii ca produs capitalist [...]. Mai mult, marfa, și cu atât mai mult marfa ca produs al capitalului include deja reificarea determinațiilor sociale ale producției și subiectivarea fundamentelor sale materiale, caracteristice modului capitalist de producție" (MEW, 25/887, *Cap.* III, p. 915) [*Opere*, vol. 25.2, p. 411].

[23] *Politica*, 1257a, citat în MEW 13/15, *Contr.*, p. 7 [*Opere*, vol. 13, p. 15].

[24] „E destul de ușor să distingem valoarea unei mărfi de valoarea ei de întrebuințare, sau munca formatoare de valoare de întrebuințare de aceeași muncă, însă considerată doar drept cheltuire de forță de muncă omenească [...]. Excluzându-se una pe cealaltă prin ele însele, aceste două determinații opuse și abstracte sunt ușor de deosebit. Cu totul altfel stau lucrurile cu *forma valoare*, care nu există decât în raportul unei mărfi cu alta" (*Cap.*, prima ediție, pp. 57, 59).

[25] MEW 23/63, *Cap.* I, p. 55 [*Opere*, vol. 23, p. 63].

[26] *Cap.*, prima ediție, p. 49.

[27] MEW 23/70, *Cap.* I, p. 64 [*Opere*, vol. 23, p. 71]

[28] MEW 23/73, *Cap.* I, p. 67 [*Opere*, vol. 23, p. 73].

[29] MEW 23/73, *Cap.* I, p. 67 [*Opere*, vol. 23, p. 73].

[30] „E vorba de un *raport social particular între producători prin care ei pun ca echivalente diferitele tipuri de muncă utilă ca fiind muncă omenească*. E, de asemenea, vorba de un raport social între producători atunci când aceștia măsoară mărimea muncilor lor prin intermediul duratei *cheltuirii de forță de muncă omenească*. Însă, *în interiorul comerțului nostru, aceste caractere sociale* ale propriilor lor munci *le apar ca niște proprietăți naturale sociale*, ca niște determinații *obiective ale chiar produselor muncii*. Astfel egalitatea muncilor lor le apare *drept proprietatea de a fi valoare* pe care o posedă produsele muncii lor; *măsurarea* muncii prin timpul socialmente necesar le apare *ca mărimea de valoare* a produselor muncii; și, în fine, punerea în raport social a producătorilor prin muncile lor le apare ca un *raport de valoare* sau ca un

raport social al lucrurilor care sunt produsele muncii. Tocmai de aceea produsele muncii le *apar ca niște mărfuri*, ca niște *lucruri* sensibile suprasensibile sau, cu alte cuvinte, *sociale*" (*Cap.*, *Supplément*, pp. 139, 141, trad. modificată).

[31] Într-un pasaj din „suplimentul" primei ediții din *Capitalul*, Marx oferă probabil cea mai bună descriere a acestei inversiuni: „În interiorul raportului de valoare și al expresiei de valoare care e inclusă în el, ceea ce este abstract și general nu contează ca proprietate a ceea ce e concret, sensibil și real, ci, invers, ceea ce este sensibil și concret nu contează decât ca formă fenomenală și formă de realizare determinată a ceea ce e abstract și general. De exemplu, în interiorul expresiei de valoare a pânzei, nu *munca croitorului* conținută în *echivalentul* haină e cea care posedă *proprietatea generală* de a fi, în plus, muncă omenească. Dimpotrivă. *Faptul de a fi muncă omenească* e cel care contează ca *esența sa*; faptul că e muncă a croitorului nu contează decât ca *formă fenomenală* sau ca *formă de realizare determinată a acestei esențe care îi e proprie* [...] *Această răsturnare* prin care ceea ce e sensibil și concret nu contează decât ca formă fenomenală a ceea ce e abstract și general, în loc ca ceea ce e abstract și general să conteze ca proprietate a concretului, o atare răsturnare caracterizează expresia valorii. Ea face totodată dificilă înțelegerea acesteia din urmă" (*Cap, ediția întâi*, pp. 131, 133).

[32] MEW 23/87, *Cap.* I, p. 83 [*Opere*, vol. 23, p. 87].

[33] MEW 23/56, *Cap.* I, p. 47 [*Opere*, vol. 23, p. 56].

[34] Această expresie nu se găsește la Marx, dar el îi exprimă foarte clar conținutul în unele formulări precum următoarea, scoasă din *Contribuție*: „Această reducere apare ca o abstracție, dar ea este o abstracție care are loc zilnic în procesul de producție social. Reducerea tuturor mărfurilor la timp de muncă nu este o abstracție mai mare și totodată nici mai puțin reală ca aceea a transformării tuturor corpurilor organice în aer" (MEW 13/18, *Contr.*, p. 10 [*Opere*, vol. 13, p. 19], sau în pasajul în care e vorba de „reducerea *de fapt* a tuturor felurilor de muncă la munca omogenă" (MEW 13/19, *Contr.*, p. 11 [*Opere*, vol. 13, p. 20] (s. A. J.)). „Dintr-o abstracție pură, existența unei mărfi deosebite ca echivalent general se transformă într-un rezultat *social* al procesului de schimb" dacă toate mărfurile își exprimă valoarea în aceeași formă de echivalent (MEW 13/32, *Contr.*, p. 24 [*Opere*, vol. 13, p. 35]). „Dar echivalând croitoria cu țesătoria, reducem de fapt croitoria la ceea ce este *realmente* identic în ambele feluri de muncă, la caracterul lor comun de muncă omenească [...] Numai expresia de echivalență a unor mărfuri de feluri diferite face să apară caracterul specific al muncii creatoare de valoare, prin aceea că ea reduce *de fapt* diferitele feluri de muncă cuprinse în diferitele feluri de mărfuri la ceea ce este comun mărfurilor, la munca omenească în general" (MEW 23/65, *Cap.* I, pp. 57-58 [*Opere*, vol. 23, p. 65] (s. A. J.)). Aceleași observații revin în etapele succesive ale analizei lui Marx. În cel de-al doilea volum din *Capitalul*, citim: „Economiștii care consideră existența independentă a valorii ca o simplă abstracție uită că mișcarea capitalului industrial este această abstracție *in actu*" (MEW 24/109, *Cap.* II, p. 108 [*Opere*, vol. 24, p. 112]). În *Rezultatele procesului imediat de producție* Marx spune, în legătură cu diferența dintre munca concretă și „munca generală, nediferențiat, *socialmente necesară*": „Or, această diferență e izbitoare în interiorul procesului de producție, unde ea se manifestă de-o manieră *activă*: nu mai suntem noi cei

care o producem, ci ea este realizată în chiar procesul de producție" (*Résultats*, pp. 147-148, trad. modificată). Abstracția mentală nu face decât să rezume niște fapte empirice care sunt acceptate ca un dat incontestabil. Conceptul critic de abstracție reală și dezvoltarea conceptuală chestionează, dimpotrivă, realitatea empirică și încearcă să-i explice geneza – demonstrând astfel că această realitate ar putea fi la fel de bine diferită.

[35] *Cap., prima ediție*, p. 72.

[36] MEW 13/35, *Contr.*, p. 27 [*Opere*, vol. 13, p. 38] (s. A. J.).

[37] Întrucât conștiința modernă e foarte interesată de limbaj și găsește la Marx foarte puține considerații în acest sens, iată o comparație interesantă a banilor cu limbajul, pe care Marx o trasează în *Grundrisse*: „Nu mai puțin greșită e compararea banilor cu limba. Exprimate cu ajutorul limbii, ideile nu se transformă în așa fel încât să-și piardă specificul, iar caracterul social să existe alături de ele în limbă, așa cum prețurile există alături de mărfuri. Ideile nu există despărțite de limbă" (MEW 42/96, *Grund.* I, p. 99 [*Bazele*, vol. 1 , p. 98]).

[38] E adevărat că Marx vorbește aproape întotdeauna despre producția de obiecte *materiale*, care predomina în epoca sa. Însă logica mărfii nu se schimbă deloc dacă munca abstractă se realizează într-un rezultat imaterial sau într-un „serviciu". Marx scrie, de fapt, că nu există vreo diferență între plasarea banilor într-o fabrică de cârnați și într-o fabrică de învățătură (MEW 23/532, *Cap.* I, p. 570 [*Opere*, vol. 23, p. 514]). E deci absurd să spui că teoria lui Marx ar fi depășită pentru că astăzi predomină producția imaterială (servicii, informații, comunicații etc.). Vom relua însă această problemă mai jos, în contextul discuției despre munca productivă.

[39] MEW, 23/94-95, *Cap.* I, pp. 91-92 [*Opere*, vol. 23, pp. 94-95]. Altfel spus, ea nu a luat vreodată în considerare aspectul calitativ al problemei: „Această metamorfoză în *muncă socială egală* a muncilor indivizilor privați, conținute în mărfuri, așadar transformare într-o muncă care se poate reprezenta în toate valorile de întrebuințare și care poate fi schimbată contra oricăreia dintre acestea, acest aspect *calitativ* al problemei care e implicată în reprezentarea valorii de schimb sub formă de bani nu este explicat la Ricardo. Acest aspect – necesitatea de a *reprezenta* munca pe care o conțin mărfurile ca o *muncă socială egală*, așadar ca bani – este neglijat de Ricardo" (MEW 26.3/128, *Théories* III, p. 155).

[40] Înțelegerea conceptului de muncă abstractă este îngreunată de faptul că Marx însuși nu l-a separat decât gradual, și niciodată complet, de conceptul de muncă medie (sau socialmente necesară) și de conceptul de muncă simplă (opusă muncii complexe). Marx a devenit treptat conștient de unele din aspectele cele mai importante ale descoperirilor lui, de pildă diferența fundamentală dintre munca abstractă și munca medie, între munca „în general" și munca abstractă ca substanță a valorii, și mai ales cea dintre valoare și valoare de schimb. Literatura marxistă a neglijat în general aceste diferențe.

În *Contribuții...*, Marx identifică între ele două abstracții diferite: pe de o parte un proces de producție tot mai mecanizat, care face abstracție de calificările particulare pe care le au muncitorii – și anume înlocuirea muncii calificate, sau artizanale, prin munca simplă –, iar de cealaltă parte „munca abstractă" ca formă socială. În prima ediție a *Capitalului*, la începutul primului capitol, Marx nu vorbește încă

de muncă abstractă, ci doar de „muncă" *qua* substanță a valorii, măsurând munca creatoare de valoare prin simpla muncă medie (*Cap., prima ediție*, p. 28). El introduce conceptul de „muncă abstractă" doar cu ocazia analizei formei simple a valorii (*Cap., prima ediție*, p. 54). Abia în a doua ediție din *Capitalul* Marx distinge riguros între munca medie și munca abstractă ca determinație formală, începând direct cu munca abstractă ca substanță a valorii.

În *Contribuții...*, Marx nu distinge încă de o manieră strictă între valoare și valoare de schimb. Chiar și în *Salariu, preț și profit*, conferințe de popularizare ținute în 1865, Marx spune: „când vorbesc de valoare am în vedere întotdeauna valoarea de schimb" (MEW 16/120, *Salaire*, p. 498 [*Opere*, vol. 16, p. 128]). Ca întotdeauna, atunci când dorea să „popularizeze" un subiect, el avea tendința să prefere niște formulări ce lăsau loc de neînțelegeri serioase. În *Contribuții...*, Marx scrisese: „Ca valori de schimb, toate mărfurile sunt doar măsuri determinate de *timp de muncă solidificat*." (MEW 13/18, *Contr.*, p. 10 [*Opere*, vol. 13, p. 18]); în *Capitalul*, el citează astfel această frază din propria sa carte, însă fără a indica schimbarea intervenită: „Ca valori, toate mărfurile sunt doar măsuri determinate de timp de muncă solidificat" (MEW 23/54, *Cap.* I, p. 45 [*Opere*, vol. 23, p. 54]). În prima ediție citim: „Un lucru poate fi *valoare de întrebuințare* fără a fi *valoare de schimb*" (*Cap., prima ediție*, p. 31), în a doua ediție: „Un lucru poate să fie valoare de întrebuințare fără să fie valoare" (MEW 23/55, *Cap.* I, p. 46 [*Opere*, vol. 23, p. 55]). În timp ce a doua frază din *Contribuții...* sună astfel: „Orice marfă însă se înfățișează sub un dublu aspect: ca *valoare de întrebuințare* și ca *valoare de schimb*" (MEW 13/15, *Contr.*, p. 7 [*Opere*, vol. 13, p. 15]), primul subcapitol din *Capitalul* poartă titlul: „Cei doi factori ai mărfii: Valoare de întrebuințare și valoare" (MEW 23/49, *Cap.* I, p. 39 [*Opere*, vol. 23, p. 49]). În prima ediție există aici o notă de subsol care spune: „Pe viitor, când vom folosi cuvântul «valoare» fără altă determinație, va fi vorba întotdeauna de *valoarea de schimb*" (*Cap., prima ediție*, p. 27), pe când în a doua ediție Marx spune: „Termenul «valoare» este folosit aici, ca și în alte câteva cazuri până acum, pentru valoarea determinată din punct de vedere cantitativ, deci pentru mărimea valorii" (MEW 23/68, *Cap.* I, p. 61, nota 19 [*Opere*, vol. 23, p. 68]). În *Teorii asupra plusvalorii*, scrise după redactarea *Contribuțiilor* și înainte de scrierea *Capitalului*, el descoperă că distincția ratată dintre valoare și valoare de schimb e tocmai una din erorile lui Ricardo: „Ceea ce i se poate reproșa lui Ricardo în această privință e doar că nu a separat riguros diferitele momente din dezvoltarea conceptului de valoare; valoarea de schimb a mărfii, așa cum *se reprezintă*, așa cum *apare* în procesul de schimb al mărfurilor, nu e considerată de către Ricardo ca fiind distinctă de existența mărfii ca *valoare* și în diferența existenței sale ca lucru, produs, valoare de întrebuințare" (MEW 26 3/122, *Théories* III, p. 147, trad. modificată). În notele despre Adolph Wagner, el subliniază implicit caracterul insuficient al propriei sale distincții precedente: „Prin urmare, eu nu împart valoarea în valoare de întrebuințare și valoare de schimb, ca contrarii în care se scindează abstracția «valorii», ci *forma socială concretă* a produsului muncii; «*marfa*» este, pe de o parte, valoare de întrebuințare și, pe de altă parte, «valoare», dar nu valoare de schimb, deoarece simpla *formă* de manifestare nu constituie propriul ei *conținut*" (MEW 19/369, *Notes sur Wagner*, pp. 1543-1544 [*Opere*, vol. 19, p. 399]). El pare astfel

să dea un răspuns negativ la întrebarea pe care o ridicase douăzeci și trei de ani mai devreme în *Grundrisse*: „N-ar trebui oare să concepem *valoarea* ca unitate a valorii de întrebuințare și a valorii de schimb? În sine și pentru sine nu este oare valoarea ceva general în raport cu valoarea de întrebuințare și cu valoarea de schimb ca forme *particulare* ale acesteia?" (MEW 42/193, *Grund.* I, p. 207 [*Bazele*, vol. 1, p. 199]).

[41] MEW 13/45, *Contr.*, p. 36 [*Opere*, vol. 13, p. 49].

[42] *Cap, prima ediție*, p. 45. Această frază nu se regăsește în a doua ediție germană. Însă în versiunea franceză corectată de Marx, care aproape peste tot urmează textul celei de-a doua ediții germane, Marx a lăsat această frază din prima ediție germană, alături de formularea prin care a înlocuit-o în a doua ediție (MEGA II, 7, p. 29), fără doar și poate pentru că regreta suprimarea ei. I. Rubin parafrazează foarte bine ultima propoziție, astfel: „Valoarea nu e produsul muncii, ci o expresie materială, fetișizată, a activității muncii oamenilor" (Rubin, *Études*, p. 200, nota 21). Isaak Ilici Rubin (1885-1937 [?]) era în anii '20 un profesor renumit în economia politică sovietică aflată la începuturi. Cartea sa principală, *Studii despre teoria valorii a lui Marx*, a apărut în 1924 la Moscova în cadrul unei discuții academice. Era o lectură obligatorie pentru studenți; însă atunci când autorul său a fost arestat în 1930 pentru „menșevism" și trimis în Siberia, cărțile sale au fost scoase din circulație. În 1937, Rubin a dispărut în timpul terorii lui Stalin. (Puținele informații biografice de care dispunem se găsesc în Medvedev, *Stalinisme*, pp. 180-184. Studiul său despre teoria valorii nu era doar unul dintre primele pe acest subiect, dar a rămas până astăzi unul dintre cele mai bune. E cu atât mai uimitor cu cât Rubin, care cunoștea bine discuțiile care s-au derulat în Internaționala a II-a, nu avea în schimb niciun contact cu marxismul „occidental" hegelian al anilor douăzeci. Cartea sa a rămas complet necunoscută în Occident (doar Rosdolsky o menționează) până în 1969, atunci când a fost publicată o traducere americană. Aceasta a stat la baza traducerilor în alte limbi europene (Germania, 1973; Argentina, 1974; Italia, 1976; Franța, 1978). Din câte știm noi, mai există doar două alte texte de Rubin traduse în limbi occidentale: Isaak Ilici Rubin și S. A. Bessonov, *Dialektik der Kategorien*, traducere germană de E. Mayer și P. Gerlinghoff, Berlin, VSA, 1975; Isaak Ilici Rubin, *History of Economic Thought* (1929[2]), traducere engleză de D. Filtzer, Pluto Press, Londra, 1979, 1989. Mai mult, două note scrise de Rubin, „Zwei Schriften über die Marxsche Werttheorie" și „Stolzmann als Marxkritiker" au fost publicate în 1928 în primul volum din *Marx-Engels-Archiv* la Frankfurt (republicat la Erlangen, 1971). Aproape toți autorii care după 1970 s-au ocupat de teoria valorii la Marx au împrumutat elemente esențiale din argumentația lui Rubin; adesea îi datorează mai mult decât lasă să se vadă. În ce ne privește, îl urmăm și noi adesea pe Rubin în interpretarea primului capitol din *Capitalul*. Evident, abordarea sa nu poate decât să le displacă marxiștilor tradiționali. Cele două cărți ale sale care au fost publicate în germană conțin prefețe sau postfețe în care editorii se plâng de absența „antagonismului de clasă" la Rubin. Chiar și P. Mattick, unul dintre cei mai critici marxiști tradiționali, consideră în mod greșit analiza valorii la Rubin drept o „teorie a echilibrului" într-o „simplă producție de

mărfuri", care nu ține cont de existența claselor și nu duce la o înțelegere a crizelor (Mattick, *Compte rendu*, pp. 259-261).

[43] „Munca abstractă nu ar fi astfel decât «golirea» muncii «producătorilor imediați», adică separarea «puterilor intelectuale» de procesul de producție însuși, până în punctul în care acesta este redus la o muncă repetitivă, fără conținut și golită de orice putere științifică provenind din schimbul cu natura, altfel spus la o muncă abstractă care presupune indiferență și frustrare. Această analiză aparent «critică» a muncii abstracte se bazează în realitate pe o mare confuzie de concepte. Ea rămâne, fără să-și dea seama, la nivelul «muncii concrete» care, ca atare, implică «munca abstractă» pe un cu totul alt plan. [...] Diviziunea capitalistă a muncii și dezvoltarea ei tehnică și materială nu sunt cauza și esența, ci mai degrabă consecința și *forma fenomenală* a principiului formal tautologic al «muncii» sociale. Voi numi această formă fenomenală la nivel material și tehnic *devenirea-abstractă empirică a muncii*, distingând-o de principiul formal al muncii abstracte înseși" (Kurz, *Die verlohrene Ehre*, pp. 27-28).

[44] MEW 42/39, *Grund.* I, p. 39 [*Bazele*, vol. 1, pp. 37-38].

[45] MEW 23/91, *Cap.* I, p. 88 [*Opere*, vol. 23, p. 92]. *Cf.* aceeași frază în ediția franceză din *Capitalul*, redactată de Marx însuși: „Forma naturală a muncii, particularitatea ei – și nu generalitatea ei, caracterul său abstract, precum în producția de mărfuri – îi este și forma sa socială" (MEGA II, 7, p. 58).

[46] MEW 23/92, *Cap.* I, p. 89 [*Opere*, vol. 23, p. 92] (s. A. J.).

[47] MEW 13/21, *Contr.*, p. 13 [*Opere*, vol. 13, pp. 21-22].

[48] Aceste exemple, ca toate exemplele utilizate pentru a explica logica valorii, au o aplicabilitate limitată și servesc doar la a ne ușura înțelegerea.

[49] „Acolo unde munca are un caracter comunitar, relațiile dintre oameni în producția lor socială nu se reprezintă ca «valori» ale «lucrurilor». [...] În prima parte din lucrarea mea [*Contribuții...*], am arătat cum munca bazată pe schimbul privat este caracterizată prin faptul că natura socială a muncii se «reprezintă» ca «proprietate» a lucrurilor – pe dos; că un raport social apare ca un raport al lucrurilor între ele (al produselor, al valorilor de întrebuințare, al mărfurilor)" (MEW 26 3/127, *Théories* III, p. 153, trad. modificată).

[50] Desigur, această „societate" nu are granițe fixe. În cadrul economiei tradiționale de subzistență, societatea poate fi satul în interiorul căruia au loc aproape toate schimburile; sau poate fi vorba, mai ales astăzi, de lumea întreagă, în care fiecare muncă să află în concurență imediată cu muncile executate în celălalt capăt al lumii. Strict vorbind, fiecare muncă are ca referință mai multe societăți; însă toate astea nu au legătură cu nivelul de analiză de care e vorba aici.

[51] Pentru a înțelege conceptul lui Marx de muncă abstractă, e necesar să recurgem la conceptele hegeliene de universalitate abstractă și universalitate concretă. Marx le utilizează de pildă în „Introducerea" la *Grundrisse*, unde își dezvoltă mai mult decât în alte părți metoda. El opune aici reducerea „la abstracții din ce în ce mai goale" față de trecerea către „totalitatea bogată", concluzionând: „Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza mai multor determinații, deci unitatea în diversitate" (MEW 42/35, *Grund.* I, p. 35 [*Bazele*, vol. 1, pp. 33-34). Universalitatea concretă este rezumatul concretului în calitate de concret, o unitate care nu violentează

diversitatea entităților adunate. Dimpotrivă, universalitatea abstractă șterge concretul și creează o universalitate în care nu mai e nici urmă de concret; ea nu e simpla sumă a elementelor concrete, ci posedă o existență autonomă alături de ele. Universalitatea abstractă a muncii sociale înseamnă că universalitatea socială a muncii (caracterul său social) e realmente separată de bogăția concretă a muncilor utile particulare. O universalitate concretă a muncii ar conține bogăția particularului și, astfel, atât universalitatea cât și particularitatea muncii ar fi sociale. În producția de mărfuri, munca totală nu apare ca universalitate concretă, ca sumă a muncilor particulare, ci ca universalitate abstractă care reduce toate muncile particulare la expresii pur cantitative ale universalității abstracte: la niște sume de bani. Acolo unde muncile se referă imediat unele la celelalte ca munci utile, nu mai e nevoie de o universalitate abstractă. Banul, dimpotrivă, reprezintă „încarnarea universalității abstracte, care nu «conține» deloc totalitatea concretă a sistemului muncilor utile, ci, din contră, le «șterge» pe acestea (Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 70; acest eseu expune bine problematica). Autonomizarea cantității e cea care face din ea o universalitate abstractă, pentru că acolo unde cantitatea rămâne legată de determinația concretă a conținutului, universalitatea ei este la fel de concretă. Dacă acțiunea de măsurare a duratei muncii nu îi șterge conținutul social, nu avem de-a face cu muncă abstractă. Cu toate astea, vom vedea mai jos că mai exact ar fi să spunem că conceptul însuși de „muncă" își pierde sensul în afara sferei moderne a muncii abstracte și a măsurabilității sale.

[52] „O marfă, pânza, se află, așadar, în forma în care poate fi schimbată nemijlocit pe toate celelalte mărfuri, adică într-o formă nemijlocit socială, pentru că și în măsura în care toate celelalte mărfuri nu se află în această formă" (MEW 23/82, *Cap.* I, p. 78 [*Opere*, vol. 23, p. 83]).

[53] MEW 25/589, *Cap.* III, p. 607 [*Opere*, vol. 25.2, p. 118].

[54] MEW 23/81, *Cap.* I, p. 77 [*Opere*, vol. 23, p. 82].

[55] MEW 23/57, *Cap.* I, p. 48 [*Opere*, vol. 23, p. 57].

[56] *Cap.*, *prima ediție*, p. 83, trad. modificată.

[57] „Munca fiecărei persoane este o muncă socială tocmai pentru că se distinge de munca celorlalți membri ai societății în care e integrată materialmente. Munca în forma sa concretă e imediat socială" (Rubin, *Dialektik*, p. 12).

[58] *Cap.*, *Supplément*, p. 133.

[59] „Mașina [...] nu funcționează decât grație unei munci imediat sociale sau comune" (MEW 23/407, *Cap.* I, p. 433 [*Opere*, vol. 23, p. 406]).

[60] „Am putea chiar spune: cu cât muncile devin mai mult niște «munci private», *cu atât mai puțin* sunt ele «independente unele de altele» în sens concret și material" (Kurz, *Die verlohrene Ehre*, p. 41).

[61] MEW 42/101, *Grund.* I, p. 105 [*Bazele*, vol. 1, p. 103].

[62] Acesta este triumful medierii asupra a ceea ce e mediat, o temă care se regăsește deja în primele reflecții ale lui Marx. În notele sale de lectură pe marginea *Elementelor de economie politică* a lui James Mill (1844), el scrie: „Nimic surprinzător în faptul că acest mediator se transformă într-un adevărat zeu, căci mediatorul domnește ca o adevărată putere asupra lucrurilor pentru care servește drept intermediar. Cultul său devine un scop în sine. Obiectele, izolate de acest mediator, și-au

pierdut valoarea. Astfel, ele au valoare doar în măsura în care îl reprezintă, în timp ce, inițial, banul nu aveau valoare decât în măsura în care el era cel care reprezenta aceste lucruri". Pe urmă, Marx trasează o comparație între funcția de mediator a lui Cristos și cea a banilor (*Notes sur Mill*, p. 17). Mai bine de douăzeci de ani mai târziu, el va scrie în *Capitalul*: „Chiar aici se vede cum în toate sferele vieții sociale partea leului îi revine intermediarului; [...] în religie, dumnezeu e împins pe planul al doilea de către «mediator», iar acesta, la rândul lui, e dat în lături de popi" (MEW 23/772, *Cap.* I, p. 836, nota 229 [*Opere*, vol. 23, pp. 748-749]. În *Grundrisse*, de asemenea, găsim o remarcă despre valoarea de schimb ca mediere autonomizată și o comparație cu Cristos și cu „popii" (MEW 42/250, *Grund.* I, p. 271 [*Bazele*, vol. 1, p. 263]).

[63] MEW 42/149, *Grund.* I, p. 161 [*Bazele*, vol. 1, p. 155].

[64] MEW 42/152, *Grund.* I, p. 164 [*Bazele*, vol. 1, p. 158]. „După Marx, schimbul – și munca *privată* care îl condiționează – sunt incompatibile cu comunitatea. Ele nu existau în comunitatea primitivă. Ele vor dispărea în comunitatea viitorului. Iar dispariția lor va antrena desigur și dispariția «valorii de schimb»" (Dognin, *Sentiers*, II, p. 15).

[65] Marx exprimase deja acest aspect în capitolul „Banii" din *Manuscrisele din 1844*.

[66] MEW 42/90, *Grund.* I, p. 92 [*Bazele*, vol. 1, p. 92]. Colletti rezumă astfel: „Acolo unde munca e efectiv în comun, muncile *individuale* sunt *nemijlocit* articulații și părți ale *muncii sociale* complexe [...]. Dimpotrivă, acolo unde munca nu e în comun și unde muncile individuale sunt niște munci *private*", raportul devine autonom. Valoarea, „*obiectivitatea imaterială*", este „*unitatea socială* însăși ipostaziată" (Colletti, *Le Marxisme et Hegel*, pp. 281-283). Lucio Colletti (1924-2001), la acea vreme profesor la Roma, a fost unul dintre primii autori care au redescoperit, după 1968, tematica muncii abstracte și a fetișismului. El a știut să o propună unui public mai larg, influențând extrema stângă italiană din anii '70. Însă asta se petrecea, în mod bizar, sub semnul anti-hegelianismului și al revenirii la Kant, iar evoluția ideologică ulterioară a lui Colletti l-a făcut să devină senator al lui Silvio Berlusconi.

[67] MEW 42/94, *Grund.* I, pp. 96-97 [*Bazele*, vol. 1, p. 96].

[68] *Urtext*, p. 181.

[69] *Urtext*, p. 188, nota 2, trad. modificată.

[70] *Urtext*, p. 223.

[71] *Urtext*, pp. 217-218, trad. modificată.

[72] MEW 42/404, *Grund.* I, p. 434 [*Bazele*, vol. 1, p. 447].

[73] După Marx, „aurul și argintul [sunt] prima formă în care avuția se statornicește ca avuție socială abstractă" (MEW 13/105, *Contr.*, p. 92 [*Opere*, vol. 13, p. 116]).

[74] „Banului, «formă generală a bogăției», valoare de schimb promovată la un statut de autonomie, i se opune întreaga lume a bogăției reale. Banul e abstracția pură a bogăției, așadar o mărime imaginară fixată prin acest mijloc. În vreme ce bogăția generală pare să existe într-un mod foarte material, de o manieră cu totul tangibilă, ea nu există decât în capul meu, e pură imaginație a creierului meu [...]. Dacă vreau să o păstrez, mi se evaporă în mână, devine o simplă fantomă a bogăției" (*Urtext*, p. 228, aproape aceleași cuvinte se regăsesc în MEW 42/160, *Grund.* I, p . 174 [*Bazele*, vol. 1, p. 166]).

[75] MEW 13/27-28, *Contr.*, p. 19 [*Opere*, vol. 13, p. 29].

[76] MEW 24/62, *Cap.* II, p. 63 [*Opere*, vol. 24, p. 63]. Marx adaugă această remarcă care e astăzi mai actuală ca oricând: „De aceea toate națiunile cu mod de producție capitalist sunt cuprinse periodic de o febră speculativă, în cursul căreia vor să facă bani fără mijlocirea procesului de producție" (MEW 24/62, *Cap.* II, p. 63 [*Opere*, vol. 24, p. 63]).

[77] După Marx, „avuția însăși, sub forma ei de valoare de schimb, apare la Ricardo ca o mijlocire pur formală a existenței ei materiale" (MEW 42/249, *Grund.* I, p. 270 [*Bazele*, vol. 1, p. 262]).

[78] Sau o face doar într-o manieră indirectă, prin creșterea forțelor productive. Ne vom ocupa mai târziu de pretinsa „misiune civilizatoare" a capitalului.

[79] MEW 25/268, *Cap.* III, p. 274 [*Opere*, vol. 25.1, p. 261].

[80] *Résultats*, p. 143.

[81] MEW 23/87, *Cap.* I, p. 84 [*Opere*, vol. 23, p. 87].

[82] *Cap.*, *prima ediție*, p. 53.

[83] MEW 23/52, *Cap.* I, p. 43 [*Opere*, vol. 23, p. 52].

[84] MEW 23/65-66, *Cap.* I, p. 44 [*Opere*, vol. 23, p. 66].

[85] MEW 23/53, *Cap.* I, p. 44 [*Opere*, vol. 23, p. 53].

[86] „Valoarea de schimb a unui lucru nu este nimic altceva decât expresia cantitativ specificată a capacității lui de a servi ca *mijloc de schimb*" (MEW 42/129-130, *Grund.* I, p. 138 [*Bazele*, vol. 1, p. 133]).

[87] MEW 13/50, *Contr.*, p. 40 [*Opere*, vol. 13, p. 51].

[88] Afacerea numită a „sângelui contaminat" se referă la o serie de dezvăluiri jurnalistice din anii '80 și '90 despre practici ilicite de transfuzii sanguine făcute în condiții de siguranță ineficace ori de-a dreptul inexistente, în instituții medicale din diverse țări ale lumii (SUA, Franța, Canada etc.), cu rezerve de sânge din care unele contaminate cu nou descoperitul virus HIV, care au contribuit la răspândirea SIDA. [n. red.]

[89] *Cap.*, *prima ediție*, pp. 75 și 77.

[90] MEW 42/194, *Grund.* I, p. 209 [*Bazele*, vol. 1, p. 200]. În *Urtext* găsim aceeași frază, însă după „ea devine nebunie". Marx spune: „o nebunie născută de chiar procesul economic" (*Urtext*, p. 242). Aici, am tradus *Verrücktheit* prin „nebunie", în loc de „absurditate", cum spune traducerea pe care o citām.

[91] *Urtext*, p. 236.

BCU IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul III

Critica muncii

CATEGORII ISTORICE ȘI CATEGORII LOGICE

Dacă circulația mărfurilor trebuie să fie altceva decât un schimb ocazional de bunuri rare sau excedentare, dacă e să ia în stăpânire întreaga viață productivă, ea trebuie să crească de la un ciclu la altul. Trebuie să existe creare de profit. Din punct de vedere istoric, profitul a fost obținut mai întâi prin vânzarea mărfurilor la un preț superior celui la care au fost cumpărate, așadar prin intermediul unor operații comerciale, în special în traficul maritim și pe distanțe mari. Împrumutul cu dobândă e o altă formă foarte veche de profit. În ambele cazuri, e vorba de un fel de escrocherie pe cheltuiala altuia, iar dacă toți subiecții economici ar acționa în acest fel unii față de alții, la nivel global nu ar mai rămâne niciun profit. Transformarea unei sume inițiale de bani într-o sumă mai mare prin intermediul unei mărfi nu poate deveni principiul de bază al unei societăți decât acolo unde această marfă e de o natură cu totul particulară: trebuie să fie vorba de marfa care ea însăși creează valoarea. Adică munca; sau, mai exact, *facultatea de a munci*. Posesorul de bani nu cumpără nici muncitorul (cum era cazul în sclavie), nici munca, ci facultatea de muncă a altuia. Valoarea ei este evaluată la fel ca orice valoare: după costurile producției sale. În acest caz, e vorba de lucruri care, în medie, sunt necesare pentru a produce și reproduce această facultate de muncă, așadar de tot ceea

ce e necesar pentru a trăi și, eventual, hrăni o familie într-o anumită societate. Din această perspectivă, muncitorul nu este înșelat. El primește (în condiții normale) echivalentul mărfii sale: facultatea sa de muncă, a cărei întrebuințare el o cedează. Dar odată ce posesorul de bani, care își investește banii în achiziționarea de mijloace de producție și de forță de muncă, le-a cumpărat, el poate – ca și cu orice marfă cumpărată – să dispună de ele după cum dorește. El poate astfel să-l facă pe posesorul forței de muncă să lucreze mai mult timp decât e necesar pentru a reproduce valoarea conținută în prețul său de cumpărare. Altfel spus, muncitorul trebuie să muncească o parte din timpul său gratuit pentru capitalistul care i-a cumpărat forța sa de muncă. Aceasta este originea *plusvalorii* (sau supra-valorii), care, la rândul său, dă naștere profitului. *Munca vie*, adică munca în momentul cheltuirii sale, este *singura sursă* de valoare și de plusvaloare. În realitate, *munca moartă*, adică rezultatul muncii trecute, precum mijloacele de producție (mașini și materiale) pe care capitalistul le pune la dispoziția muncitorului, nu creează valoare nouă, ci își transmite doar propria valoare produsului final. Acesta este motivul pentru care Marx numește capitalul investit pentru achiziționarea forței de muncă *capital variabil* – el crește prin intermediul acestui proces – iar capitalul investit pentru cumpărarea mijloacelor de producție *capital fix*.

Nu e nevoie să continuăm acest discurs, pentru că e vorba în el de Marx cel „exoteric" pe care toată lumea crede că îl cunoaște, pentru că până și manualele de filosofie explică teoria exploatării, a claselor și luptelor dintre ele[1]. Cititorul va fi remarcat însă că am ajuns la acest rezultat într-o manieră cu totul diferită de cea a vulgatei marxiste. Este metoda lui Marx însuși: fenomenele vizibile, acțiunile actorilor sociali, clasele și conflictele lor așa cum le putem observa în viața de toate zilele nu constituie punctul de plecare al analizei. Ele nu sunt elementele ultime, la care am putea reduce viața socială și economică, ci sunt, dimpotrivă, forme

derivate, consecințe a ceva ce rămâne „în fundal" – logica valorii. Oricât de surprinzător ar putea părea la prima vedere acest rezultat, nu ne puteam aștepta la altceva într-o societate fetișistă, bazată pe inversiunea dintre concret și abstract, om și mijloc, subiect și obiect. În conceptul de plusvaloare e inclusă existența capitalului și a muncii salariate și, deci, existența clasei capitaliștilor și a clasei muncitorilor salariați: „În noțiunea de capital e cuprins deja și capitalistul"[2]. De fapt, în primele trei capitole din *Capitalul*, Marx nu vorbește deloc de clase; punctul său de pornire este egalitatea participanților la schimb, și nu inegalitatea lor[3]. Formele elementare ale capitalismului își au locul la un nivel mai profund decât cel al existenței claselor sociologice. Cu toate astea, formele elementare nu reprezintă un stadiu istoric inițial care ar fi existat cu adevărat odată. Nu le putem decela decât prin intermediul unei analize care le recunoaște ca părți elementare ale unor forme mai dezvoltate. Din punct de vedere logic, valoarea e cea care conduce la crearea claselor[4]: ea intră, ca să spunem astfel, pe sub pielea oamenilor și face din ei executanții docili ai logicii sale. Producția sistematică de mărfuri nu se poate efectua fără producerea de plusvaloare, deci fără crearea categoriilor funcționale de capital și muncă salariată (care nu sunt același lucru cu capitaliștii și muncitorii salariați): „În fine, nu se observă că chiar și determinația simplă a valorii de schimb și a banilor conține într-o formă latentă opoziția dintre salariu și capital"[5]. Nu trebuie să considerăm aceste pasaje ca fiind rezumatul unui eveniment istoric real, nici ca o serie de modele sau ipoteze auxiliare. E vorba de o suită dialectică de forme în care aporiile și contradicțiile fiecărei forme dau naștere formei superioare care le urmează. Nu ne putem imagina un „schimb simplu de mărfuri", pentru că marfa presupune de la bun început existența banilor și viceversa: fără o marfă generală – adică banii –, mărfurile nu sunt compatibile între ele și implicit nu sunt mărfuri.

Procedeul lui Marx, care începe cu elementele cele mai simple, și nu cu Bursa de la New York sau cu sociologia muncii, este atât de îndepărtat de procedeul care predomină astăzi în științele sociale, încât trebuie să-i explicăm rațiunile. Ce raport există la Marx între categoriile *logice* și categoriile *istorice*? Înțelegem la primă vedere că *Grundrisse* sau *Capitalul* nu constituie o istorie a capitalismului, după cum subliniază Marx însuși: „Stabilirea legilor economiei burgheze nu necesită o expunere a *istoriei reale a relațiilor de producție*"[6]. Succesiunea istorică a categoriilor nu explică pentru Marx originea lor: deși capitalul comercial și capitalul cămătăresc, așadar capitalul care acționează în circulație, precedă istoric capitalul industrial, altfel spus capitalul productiv, și deși acesta din urmă s-a născut din cel dintâi, în capitalismul dezvoltat se petrece exact contrarul: capitalul comercial există doar ca o formă derivată a capitalului industrial și absoarbe o parte a plusvalorii create de acesta. Din punct de vedere istoric, capitalul s-a dezvoltat în sfera circulației, pentru a se înstăpâni apoi asupra producției; dar în capitalism, capitalul ia naștere exclusiv în producție. Capitalul care pare să se nască în circulație (profit comercial, dobândă monetară) e doar o deducție din profitul realizat în producție. Deja acest fapt ar trebui să fie suficient pentru a demonstra că raportul dintre geneza logică și succesiunea istorică la Marx este de o natură cu totul particulară. Marx a dezvoltat, la nivel logic, capitalismul în întregime pornind de la forma marfă care e „germenul", „nucleul" său: „Acest proces dialectic de apariție a capitalului nu e decât expresia ideală a mișcării reale în cadrul căreia ia naștere capitalul. Relațiile ulterioare trebuie considerate ca rezultat al dezvoltării acestui germene"[7]. Pe de altă parte însă, această „celulă germinală" nu există istoric decât acolo unde producția capitalistă e deja dezvoltată. Ea are ca bază raportul dintre muncă salariată, capital și condițiile sale juridice, precum dreptul formal al fiecăruia la proprietatea privată asupra produselor muncii sale; acest drept nu există în niște condiții în care munca productivă e asigurată de sclavi sau șerbi. Doar despre

muncitorul salariat putem spune: „Produsul său, ca muncă materializată, capătă, în opoziție cu munca [vie], o existență pe deplin independentă, adică devine valoare"[8]. Geneza „istorică" a categoriilor nu corespunde genezei „logice"[9]. Analizând categoriile de bază, Marx presupune tacit existența istorică a raporturilor pe care le deduce pe urmă logic din aceste categorii de bază: „Încă nu avem de-a face cu trecerea istorică de la circulație la capital. Dimpotrivă, circulația simplă este o sferă abstractă a procesului de producție burghez, care, prin determinațiile sale, se prezintă ca un element, o simplă manifestare a unui proces mai profund care stă în spatele său, rezultă din el și în același timp îl produce: capitalul industrial"[10]. Atunci când Marx pleacă de la elementul aparent cel mai simplu, marfa, el presupune deja existența întregii structuri sociale care are drept celulă germinală marfa. Capitalul pare a fi presupoziția mărfii, iar marfa, la rândul său, pare a fi presupoziția capitalului[11]. În termeni istorici, munca abstractă e mai puțin o presupoziție cât o consecință a dezvoltării capitaliste a forțelor productive. Marx subliniază că analiza raporturilor pe care categoriile societății capitaliste dezvoltate le au între ele nu se poate baza pe cronologia lor: „Ar fi deci irealizabil și greșit să expunem categoriile economice în ordinea în care au avut istoricește un rol hotărâtor. Dimpotrivă, succesiunea lor este determinată de raportul care există între ele în societatea burgheză modernă și care este diametral opus celui care apare ca raport natural al lor sau care corespunde succesiunii dezvoltării istorice"[12]. E vorba de o dublă mișcare: pe de o parte, „marșul gândirii abstracte care se ridică de la cel mai simplu la complex ar corespunde procesului istoric real"; pe de altă parte, după cum spune Marx în legătură cu banii, „deși categoria mai simplă a putut exista istoricește înaintea categoriei mai concrete, totuși în cea mai deplină dezvoltare intensivă și extensivă ea poate să aparțină numai unei forme sociale mai complexe"[13]. Marfa primitivă a dus la nașterea capitalului, însă doar capitalismul a transformat întreaga societate într-o societate a mărfurilor.

Însă „interpretarea logică" nu e o metafizică a istoriei; ea nu vrea decât să explice ceea ce e conținut „de manieră latentă" în conceptul de marfă și ceea ce trebuie să derive din el, odată ce condițiile necesare sunt reunite. Marx exprimă această idee astfel: „Procesul istoric al extinderii și adâncirii schimbului dezvoltă contradicția dintre valoarea de întrebuințare și valoare, ascunsă în natura mărfii. Nevoia circulației ca această contradicție să se exteriorizeze impune apariția unei forme de sine stătătoare a valorii mărfurilor și nu se realizează definitiv decât prin dedublarea mărfii în marfă și bani"[14]. Marx nu consacră decât câteva excursuri – extrem de importante – nașterii și istoriei modului de producție capitalist. El analizează mai ales *structura* modului capitalist de producție acolo unde acesta e complet dezvoltat. Succesiunea categoriilor în analiza structurii nu corespunde realității istorice. În plus, e vorba adesea de concepte pure, cărora nu le poate corespunde vreo realitate tangibilă. De pildă, forma valoare dezvoltată sau banii ca măsură a prețurilor nu sunt introduse decât ca etape ale evoluției conceptuale. Există unele categorii (precum schimbul fără bani) pe care Marx nu pare a le introduce în analiză decât pentru a demonstra structura lor antinomică și imposibilitatea lor și, implicit, depășirea lor necesară într-o formă superioară. Marx însuși subliniază mereu că e vorba doar de niște categorii funcționale în interiorul producției burgheze, nu de niște realități autonome precapitaliste.

Pe de o parte, procedeul lui Marx, pe care l-am urmărit aici, se supune unei preocupări metodologice cu caracter general: metoda dialectică și non-empirică începe prin elementele cele mai simple, care însă nu sunt imediat evidente, ci au fost „distilate" printr-un proces de reflecție. Ea demonstrează astfel geneza obiectelor sale de cercetare prin determinarea „conceptului" lor. Pe de altă parte, prin metoda sa, Marx descrie în același timp, fidel exigenței unității dintre metodă și conținut, trăsătura specifică a societății de mărfuri, în care categoriile abstracte formează *prius*-ul, momentul prim al vieții sociale, în vreme ce oamenii și acțiunile lor conștiente nu sunt decât executorii lor.

SUBIECTUL AUTOMAT

Nu doar *metoda* lui Marx e cea care a fost puțin înțeleasă și care se regăsește în manualele de marxism aproape întotdeauna sub o formă răsturnată. Mai ales *conținutul* dezvoltării lui Marx, pe care tocmai l-am rezumat, e cel care-i exact inversul marxismului tradițional. Pentru acesta din urmă, în toate variantele sale, contradicția fundamentală a capitalismului e cea dintre capital și muncă salariată, între muncă moartă și muncă vie. Pentru critica categorială realizată de Marx, dimpotrivă, această opoziție nu e decât un aspect derivat al adevăratei contradicții fundamentale, cea dintre valoare și viața socială concretă. Un mijloc eficient de a înțelege mai bine particularitățile criticii valorii ar consta în a confrunta teoria lui Marx cel „ezoteric" cu genul de marxism care a însoțit mai bine de un secol evoluția capitalismului. În plus, această confruntare e necesară deoarece anumite aspecte ale interpretării tradiționale a lui Marx predomină chiar și astăzi ca singura lectură posibilă, chiar și la mulți autori care nu sunt deloc „marxiști tradiționali".

Dezvoltarea logică care pornește de la contradicția internă a mărfii, pentru a deduce de-aici toate consecințele ei, consideră clasele sociale – și mai ales cele două clase prin excelență, a capitaliștilor și a muncitorilor – nu drept creatorii societății capitaliste, ci drept creaturile ei. Ei nu sunt actorii săi, ci sunt acționați de către ea. Banii și marfa nu pot „merge singure la piață și nu se pot schimba singure"[15]: asta e ceea ce duce, la nivel logic, la nașterea claselor. Într-o societate fetișistă, în care subiecții și-au alienat puterea în favoarea propriilor lor creații, asta nu e ceva surprinzător. Însă marxismul tradițional a răsturnat întotdeauna raportul, preferând „bunul simț" empiric dialecticii lui Marx. Conform vulgatei marxiste, „în spatele" valorii se ascunde „adevărata" esență a capitalismului, adică exploatarea unei clase de către alta[16]. Pentru Marx, clasele nu există decât ca executori ai logicii componentelor capitalului,

capitalul fix și capitalul variabil. Clasele nu sunt la originea acestora: „Capitalistul funcționează doar ca *personificare* a capitalului, capital-persoană, în același fel în care muncitorul nu e decât *muncă* personificată [...] Dominația capitalistului asupra muncitorului este, în consecință, dominația lucrului asupra omului, a muncii moarte asupra muncii vii, a produsului asupra producătorului", un proces „care, dintr-o altă perspectivă, ne înfățișează, la un pol, capitalistul la fel de aservit capitalului precum muncitorul aflat la polul opus"[17]. Capitalistul apare ca „personificare" a caracterului social al muncii, a „atelierului colectiv"[18]. Iată din nou categoria fetișismului ca inversiune reală, după cum o numește explicit Marx: „Aici ne lovim iarăși de acea formă denaturată a relației care-și găsește expresia în ceea ce, încă atunci când am analizat banii, am numit *caracter de fetiș*. Capitalistul este un stăpân absolut numai ca *personificare a capitalului*"[19]. Marx descrie participanții la procesul de producție ca „măști"[20] și ca „personificări ale categoriilor economice"[21]. Capitalistul e un „fanatic al sporirii valorii" care „nu este decât o rotiță" a „mecanismului social"[22]. Ei sunt niște „ofițeri" sau „subofițeri" care „dețin comanda în numele capitalului"[23]. În consecință, capitalistul nu acționează așa cum acționează pentru că e „rău": e cu totul remarcabil că în analizele lui Marx, ca și ale lui Hegel, nu există niciun recurs la psihologie și, implicit, niciun recurs la moralism. Deși numeroase pagini din Marx vibrează de indignare la adresa burgheziei și a fărădelegilor sale, el nu explică vreodată funcționarea structurală a capitalismului prin „setea de profit" sau „rapacitatea" unui grup social. Și nici nu reduce răspândirea producției capitaliste sau schimbările din evoluția ei la o strategie conștientă sau la o „conspirație" a „celor puternici". Desigur, deținătorii de capital nu sunt niște victime inocente, ei se dedică voluntar sarcinii lor. Însă ei nu sunt capabili să controleze un proces care e împins înainte de contradicțiile interne ale unei societăți care are ca „celulă germinală" marfa. Marx a refuzat întotdeauna teoria „înșelăciunii" subiective, care seamănă puțin

cu teoriile din secolul al XVIII-lea ce explică religia ca o simplă „impostură" organizată de preoți. El nu descrie capitalismul ca un ansamblu de raporturi personale de dominație, în care cei ce domină, pentru a-i înșela mai bine pe cei exploatați și dominați, se ascund în spatele unei aparențe de circumstanțe „obiective", precum valoarea, făcând să treacă manevrele lor subiective drept rezultate ale unui proces natural. Pentru ca lucrurile să stea astfel, ar trebui ca omul sau, cel puțin, un anumit grup de oameni, să fie adevăratul subiect al societății de mărfuri, iar categoriile acestei forme de socializare să fie creațiile lor. Dacă așa ar sta lucrurile, am putea spune cel mult că aceste categorii se reflectă în mod răsturnat în mintea subiecților. Însă teoria lui Marx a inversiunii afirmă, dimpotrivă, că adevăratul subiect este marfa și că omul nu e decât executantul logicii sale. Propria lor socialitate, subiectivitatea lor le apar oamenilor ca fiind supuse automișcării automate a unui lucru[24]. Marx exprimă acest fapt în formula că valoarea este un „subiect automat"[25] sau, cum spune deja în *Grundrisse*: „Valoarea se manifestă ca subiect"[26].

Aceasta e una din cele mai importante afirmații ale lui Marx, una dintre cele mai puțin cunoscute și mai surprinzătoare pentru simțul comun. În mod normal, termenul „subiect" indică tocmai conștiința de sine, facultatea de a dispune de tine însuți, spontaneitatea – tot ceea ce e contrar „automatului". Subiectul e cel care mișcă obiectele din jurul său; în accepțiunea obișnuită a termenului, subiect nu poate fi decât omul, luat individual sau colectiv. Unele teorii recent la modă au negat existența posibilă a unui subiect, considerând-o o „eroare epistemologică". Teoria fetișismului, dimpotrivă, recunoaște existența efectivă a unui subiect, dar subliniază că până aici subiecți nu sunt oamenii, ci relațiile lor obiective[27]. Firește, oamenii sunt, în ultimă analiză, creatorii mărfii, însă ei sunt astfel în sensul pe care îl rezumă Marx după cum urmează: „Ei nu știu ce fac, dar o fac"[28]. Valoarea nu este expresia altor raporturi, mai

esențiale, care s-ar găsi în spatele ei, ci ea este raportul esențial în capitalism[29]. Desigur, nu lucrurile sunt cele care domină cu adevărat, așa cum susține aparența fetișistă. Însă ele domină în măsura în care raporturile sociale s-au obiectivat în ele[30]. Fetișismul e tocmai universalitatea care nu este suma particularităților; e rezultatul neintenționat creat de acțiunile conștiente particulare (și care există efectiv) ale subiecților. În acest sens, conceptul de fetișism este deja central la Hegel; Marx îl aplică doar la realitatea socială: „Deși în ansamblu această mișcare apare ca un proces social, iar diferitele momente ale acestei mișcări izvorăsc din voința conștientă și din scopurile particulare ale indivizilor, totalitatea procesului apare totuși ca o conexiune obiectivă, care se naște în mod spontan; deși rezultă din interacțiunea indivizilor conștienți, ea nu rezidă totuși în conștiința lor și în ansamblu nu le este subordonată. Propria lor ciocnire reciprocă creează o putere socială care le e *străină* și care-i domină; interacțiunea lor apare ca un proces și ca o putere care nu depind de ei"[31]. Forma valoare e, în mod necesar, baza unei societăți *inconștiente* care nu are priză asupra ei înseși și care urmează niște *automatisme* pe care ea însăși le-a creat fără să-și dea seama: „Indivizii sunt subordonați producției sociale, care există în afara lor ca o fatalitate"[32]. Aceste automatisme nu sunt o scuză, o aparență, sub care clasele dominante și-ar ascunde uneltirile și manipulările. În realitate, a presupune existența unor astfel de manipulări este, în ciuda gestului „demistificator" și „de-fetișizant", un demers consolator și liniștitor, pentru că înseamnă a presupune că societatea se conduce ea însăși și că doar conducătorii sunt prost aleși. Teoria „fetișismului obiectiv", dimpotrivă, recunoaște că, atâta timp cât există valoarea, marfa și banii, societatea e *efectiv* guvernată de automișcarea lucrurilor create de ea[33].

Marxismul tradițional, mai ales în calitatea sa de ideologie oficială a diferitelor curente din mișcarea muncitorească, a urmat o cale cu totul diferită. Pentru el, contradicția fundamentală a

capitalismului este *conflictul dintre muncă și capital*, dintre munca vie și munca moartă (adică obiectivată). Prin urmare, el a făcut din această contradicție alfa și omega explicației sale a lumii. Această fixație, nu asupra abstracției reale care e „munca", ci asupra uneia dintre formele ei empirice și derivate, și anume munca salariată în opoziția sa față de capital, a unit toate curentele marxismului și pare astăzi să rămână cel mai mic numitor comun al tuturor marxiștilor care au supraviețuit. Însă conflictul dintre muncă și capital, oricât de important ar fi din punct de vedere istoric, este un conflict *în interiorul* capitalismului. Munca salariată și capitalul nu sunt decât două stări de agregare ale aceleiași substanțe: munca abstractă reificată ca valoare. Ele sunt două momente succesive ale procesului de valorizare, două forme ale valorii. Marxismul tradițional, prin conceptul său foarte limitat de capitalism, neglijează tocmai ceea ce constituie clasele și obiectul a cărui distribuție ele și-o dispută, ceea ce au ele în comun și în raport cu care ambele reprezintă niște elemente: valoarea. Clasele nu constituie un antagonism absolut; ele sunt niște forme cu ajutorul cărora se realizează subiectul automat. Munca salariată și capitalul nu există decât în opoziția lor reciprocă. Ele nu pot să dispară decât împreună. După Marx, capitalul nu este un „lucru", ci un „raport social". Ceea ce înseamnă că muncitorii, ca și proprietarii, fac parte din capital. Însă marxiștii recad în definiția burgheză a capitalului ca ansamblu al mijloacelor de producție; ei concep „raportul" ca un raport între clase, dintre care una „posedă" capitalul, și nu drept raportul tautologic al muncii abstracte cu ea însăși, care, ulterior, produce subiecții sociali. Dacă clasa capitalistă și clasa muncitoare sunt niște *consecințe* ale organizării muncii sociale în categoriile capitalului și muncii salariate, și nu creatorii săi, nu putem spune același lucru despre raporturile sociale din societățile precapitaliste. Acestea erau adesea simple raporturi de dominație[34] și nu rezultatul unor categorii funcționale fetișizate aparținând unei sfere separate, cea a producției materiale.

Marxiștii au făcut, la rândul lor, ceea ce obișnuiesc să le reproșeze, printr-o polemică stereotipică, adversarilor lor: s-au fixat asupra circulației și au pierdut din vedere producția. De fapt, ei considerau, pe urmele economiei politice burgheze, modul capitalist de producție ca fiind etern și presocial, întrucât îl identificau cu forțele de producție în sens tehnic. Marxiștii știau că, la Marx, categoria esențială este producția, față de care circulația constituie o sferă subordonată. De fapt, Marx le reproșa lui Smith, Ricardo și tuturor acestor „domni economiști" că au considerat modul de producție ca un dat natural și supraistoric, considerând doar modul de distribuție ca determinat istoric[35]. În al treilea volum din *Capitalul*, el susține că această confuzie între producție și circulație este consecința „confundării și identificării procesului de producție social cu simplul proces al muncii"[36], așadar cu simplul metabolism cu natura. În alt loc, Marx vorbește de Fourier, „căruia îi revine marele merit de a fi proclamat drept țel final transformarea și ridicarea pe o treaptă mai înaltă *[Aufhebung]* nu a distribuției, ci a însuși modului de producție"[37]. Însă prin „raport de producție", marxiștii nu înțelegeau transformarea muncii în valoare ca raport fundamental în capitalism, ci raportul dintre capital și muncă. În realitate, acest ultim raport aparține, în calitate de categorie a distribuției valorii, circulației. Dacă valoarea, marfa și banii reprezintă niște factori eterni ai oricărei producții, atunci ceea ce caracterizează capitalismul este doar proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și existența pieței. În această interpretare, schimbul aparent egal al valorilor în circulație ascunde schimbul inegal dintre muncă și capital din producție. Aceasta din urmă e locul exploatării, în timp ce la suprafață domină iluziile pe care le creează circulația: toți participanții săi apar ca niște simpli proprietari de mărfuri, egali și liberi, care nu schimbă aici decât echivalenți. Vinderea forței de muncă sub formă de marfă pare în mod fals o vânzare ca oricare alta. Din această perspectivă, abia piața e cea care transformă produsele în mărfuri, iar abolirea pieței

ar fi suficientă pentru a depăși producția de mărfuri. Însă producția și munca nu sunt niște date pur tehnice, așadar eterne, pe care ar fi suficient să le eliberăm de dominația pe care valoarea o exercită asupra lor. În condiții capitaliste, producția este asigurată de munca abstractă, adică de niște activități care sunt deja egalizate în calitate de cantități de timp abstract. Producția oricărei mărfi presupune sistemul muncii abstracte; produsul e așadar o marfă, cu o anumită valoare, deja dinainte de a intra în circulație. Dacă vânzarea sa nu reușește, valoarea nu a fost realizată – dar faptul că această realizare poate să nu se îndeplinească nu înseamnă că faptul-de-a-fi-valoare al mărfii nu ia naștere în producție și că ar fi, în schimb, o calitate pe care circulația o adaugă *a posteriori* produselor obținute printr-un simplu proces tehnic.

Pentru marxismul tradițional, valoarea, în această optică, maschează plusvaloarea, în care abia rezidă „fetișismul". Însă critica plusvalorii nu are sens decât ca o critică a valorii. De-aici rezultă că o abolire a producției de plusvaloare fără o abolire a producției de valoare nu este posibilă. Asta explică totodată de ce marxiștii, de orice tendință, au ajuns atât de rar la această concluzie teoretică: ei erau aproape întotdeauna extrem de preocupați să vadă deja în act, undeva în lume, abolirea producției de plusvaloare, desigur însă fără a putea afirma că în țara respectivă nu mai exista valoare.

Încercarea marxiștilor tradiționali de a atribui sferei circulației atât fetișismul cât și valoarea corespunde convingerii lor că fetișismul este o reprezentare eronată, și nu o inversiune a realității, în timp ce valoarea este o disimulare a luptei de clasă și a relațiilor de proprietate. Această interpretare e foarte răspândită, dar ea neglijează aspectul banal că lupta de clasă sau conflictul social în general sunt ușor constatabile la nivel empiric și nu sunt deloc ascunse „în spatele" fenomenelor. Dimpotrivă, valoarea e cea care, ca fenomen non-empiric, nu poate fi descoperită decât prin analiză și răbdare. Dacă raporturile dintre oameni se manifestă ca

raporturi între lucruri, asta nu înseamnă că e vorba „de fapt" de niște raporturi de dominație personală care s-ar ascunde în spatele aparenței unei logici obiective a lucrurilor. A afirma așa ceva ar însemna să neglijăm aspectele specifice ale capitalismului, pentru a-l considera pe acesta doar ca o continuare liniară a raporturilor de exploatare precedente. Aceste raporturi erau toate caracterizate de faptul că o clasă îi fura celeilalte supra-produsul său. Diferența principală dintre societatea capitalistă și cele care au precedat-o ar consta atunci, în această optică, doar în acest fapt: în capitalism, exploatarea este „disimulată" de schimbul așa-numit egal, în vreme ce înainte ea se realiza pe față. Astfel, plusvaloarea modernă pare să nu fie decât urmașa tributurilor feudale sau a muncii servile, și nu o categorie care să decurgă în mod necesar din categoria valorii. Putem într-adevăr găsi o asemenea asimilare a diferitelor forme istorice de exploatare în *Manifestul comunist*, în care lupta de clasă dintre burghezi și proletari este prezentată drept continuarea luptei dintre „omul liber și sclav, patrician și plebeu, nobil și iobag, meșter și calfă, într-un cuvânt asupritori și asupriți"[38]. Dar această asimilare nu se mai regăsește în operele de maturitate ale lui Marx, care sunt o analiză a capitalismului dezvoltat, și nu o filosofie a istoriei. Capitalismul nu mai apare aici ca o simplă apropriere parazitară a ceea ce producătorii direcți creează într-o sferă presocială. Modurile de producție precapitaliste erau efectiv niște simple raporturi de apropriere, în care clasele dominante erau exterioare procesului de producție pe care nu-l controlau aproape deloc și care nu evolua decât foarte încet. Acest proces era într-adevăr un metabolism cu natura care asculta în mare parte de niște reguli tehnice – ceea ce nu mai e cazul în capitalism. Însă raportul dintre valoare și plusvaloare nu este același cu raportul dintre muncă agricolă și dijmă, pentru că muncitorul nu produce valoarea așa cum țăranul produce grânele.

CE AU FĂCUT EPIGONII DIN TEORIA LUI MARX

Marxiștii ocolesc așadar diferența dintre muncă abstractă și muncă concretă, dintre producție ca satisfacere a nevoilor și producție ca acumulare de muncă moartă sub forma valorii. Pentru ei, munca, fie și în condiții capitaliste, este întotdeauna o muncă utilă, al cărei conținut ei nu îl chestionează. Munca, indiferent care, este astfel binele suprem, iar muncitorul e glorificat drept „creatorul tuturor valorilor" – fără a deosebi între producția de valori de întrebuințare și producția de valori pentru capital și fără a ține cont de natura valorilor de întrebuințare. Din această perspectivă, procesul de producție tehnică este văzut ca natural, sau chiar ca deja socialist, pentru că e deja socializat la nivel material. Această concepție se regăsește în ultimele scrieri ale lui Engels și ea a predominat în Internaționala a II-a (1889-1914). Idealul nemărturisit era atunci revenirea la un fel de producție simplă de mărfuri, fără plusvaloare și fără capital; adesea se considera – și tot Engels e cel care a dat primul impuls – că acest gen de producție a existat cu adevărat înainte de capitalism. Însă această concepție atât de răspândită la pretinșii marxiști era, în fond, profund proudhoniană. Deși marxiștii mișcării muncitorești atacau proudhonismul „mic burghez", ei cădeau în aceeași eroare: cea de a critica existența banilor ca scop în sine, fără însă a pune în discuție baza lor socială, munca considerată drept scop în sine. Ei erau scandalizați de acumularea tautologică a banilor, fără să se îngrijoreze de acumularea tautologică a muncii. Pentru ei, munca era contrariul, concret și pozitiv, al abstracției reprezentate în bani. De-aici decurgea programul unei societăți bazate în întregime pe „munca cinstită" în care nu va mai exista apropriere a plusvalorii. În funcție de circumstanțe, realizarea acestui program putea să ia forma unei rețele de cooperative, în care muncitorii produc fără stăpâni, sau a unui „stat muncitoresc", în care administrarea plusvalorii este reglată de o instanță care se presupune că reprezintă toți

muncitorii: partidul-stat. Atari idei erau rezultatul transformării analizei *negative* a societății capitaliste, realizate de către Marx, într-un set de instrucțiuni pentru construirea socialismului. Însă un schimb de mărfuri fără bani nu poate avea loc, pentru că mărfurile devin cu adevărat egale ca mărfuri doar prin faptul că desemnează o marfă drept marfă universală, altfel spus bani. Dacă le retragem banilor „privilegiul" (Proudhon) lor, pentru a face din ei o marfă ca toate celelalte, întregul sistem se dizolvă. Poate să existe, desigur, o producție materială fără bani, însă nu și schimburi de mărfuri fără bani. Proudhonismul, care există chiar și în interiorul marxismului tradițional, este încercarea de a păstra producția capitalistă, identificată doar cu tehnica, și de a nu-i schimba decât distribuția și circulația.

Din punct de vedere teoretic, acest aspect era o consecință a faptului că marxiștii au identificat critica lui Marx a valorii cu teoria ricardiană a valorii muncă. Am vorbit în capitolul precedent despre cele „două niveluri" ale reprezentării fetișiste: munca se reprezintă în valoare și valoarea se reprezintă în valoarea de schimb, adică în bani. Aparent, e vorba aici de o problemă foarte teoretică, aproape filosofică. Însă putem vedea acum că a ne ocupa exclusiv de trecerea de la valoare la bani, considerând totodată normală trecerea de la muncă la valoare, e ceva ce corespunde ideii că munca, reprezentată în valoare, este „bună", atâta doar că ar trebui să fie reprezentată direct, și nu în bani. Astfel, conceperea valorii își pierde orice dimensiune critică și devine posibil să o înlocuim prin pretinsa „lege a valorii"[39], care se presupune că reglementează distribuția cantităților de muncă între diferitele ramuri ale producției. Era astfel inevitabil ca reprosul principal pe care marxiștii tradiționali îl adresau capitalismului să nu mai fie acela de a supune conținutul material al producției la valoare. Dimpotrivă, ei îi reproșau că împiedică funcționarea „naturală" a legii valorii. Astfel, „anarhia pieței" e cea care ar falsifica, în capitalism, „adevărata" valoare,

gândită ca instanță neutră de reglementare; iar socialismul s-ar caracteriza nu prin abolirea legii valorii, ci prin „aplicarea ei conștientă" prin intermediul planificării. Această idee nu era doar o consecință implicită, ci era proclamată sus și tare, de exemplu în Uniunea Sovietică, drept ceea ce constituie adevărata diferență dintre socialism și capitalism. Astfel era justificată în mod natural supraviețuirea mărfii și a banilor în această formă de „socialism".

Vedem cum marxiștii au acordat puțină atenție teoriei valorii lui Marx, chiar și aceia care îi cunoșteau opera pe dinafară. Ei considerau că adevărata inovație teoretică a lui Marx începe abia odată cu analiza plusvalorii. Pentru ei, plusvaloarea nu este modul necesar de existență a valorii, ci ceva secundar care se adaugă la valoare, care, în ce o privește, ar fi în schimb atemporală. Problema de a ști, de pildă, dacă „munca" sau munca abstractă e cea care formează substanța valorii nu era în ochii lor decât o subtilitate scolastică. Ei concepeau valoarea ca o categorie pur economică și dezvoltau pentru politică, ideologie etc. niște categorii separate, repetând astfel împărțirea burgheză în sfere și fragmentarea în discipline speciale, legate doar exterior între ele prin niște categorii precum „acțiunea reciprocă" și „primatul economiei". Unii susțineau chiar că nu e nevoie să aderi la teoria valorii pentru a fi marxist. Primul care a afirmat asta în mod explicit a fost, în 1899, Eduard Bernstein, unul dintre liderii social-democrației germane[40]. Dar și pentru mulți alți marxiști, teoria valorii era un rest non-științific, „metafizic", datorat originilor hegeliene ale lui Marx. Se considera că ea nu este la înălțimea științei moderne și că nu e decât un obstacol în calea aplicării teoriei marxiste la problemele economice ale epocii contemporane. Cel mai bine ar fi deci ca ea să fie sacrificată ca o povară inutilă, pentru a salva celelalte părți din teoria lui Marx. Alți marxiști nu ajungeau la asemenea concluzii doar pentru că ei nu vedeau vreo problemă în valoare ca atare. Fetișismul, munca abstractă, valoarea, marfa și banii, în calitate de categorii critice

– altfel spus, nu doar extrase din realitatea empirică – n-au jucat aproape niciun rol în interiorul Internaționalei a II-a. Rarele ocazii în care se făcea referire la ele erau doar pentru a trece cu totul pe lângă subiect[41]. Chiar și cea mai bună teoreticiană a epocii, Rosa Luxemburg, nu a făcut, în această privință, excepție.

Desigur, la originea acestei atitudini nu stă o interpretare greșită a analizei lui Marx a mărfii, ci niște motive istorice puternice care au influențat maniera în care a fost citit Marx. Mișcarea muncitorească nu a eșuat. Dimpotrivă, ea și-a îndeplinit sarcina sa adevărată: cea de a asigura integrarea muncitorilor în societatea burgheză. În general, muncitorii au dorit această integrare, pe care burghezii le-o refuzau atâta timp cât societatea era încă dominată în mare parte de raporturi sociale precapitaliste și adesea paternaliste. Mărturie stă absența dreptului de vot pentru muncitori, care rămâneau în afara societății ca subiecți dotați, fie și formal, cu drepturi minore. Ceea ce mișcarea muncitorească a purtat cu adevărat, și cu un succes deplin, a fost lupta pentru recunoașterea muncitorilor, a celei de-a „patra stări", ca proprietari de mărfuri la fel ca toți ceilalți proprietari de mărfuri. În societatea capitalistă, vânzarea forței de muncă este o tranzacție ca oricare alta. Multă vreme, însă, muncitorilor nu li se acorda ceea ce le era permis tuturor celorlalți proprietari de mărfuri: dreptul de a-și vinde marfa cât mai scump posibil, recurgând pentru asta la greve și sindicate. La mijloc era însă doar o inconsecvență a sistemului aflat încă în curs de formare. Am văzut, în fond, că salariile mici și excluderea muncitorilor de la drepturile politice nu fac parte în mod necesar din capitalism și că acesta funcționează, dimpotrivă, mult mai bine tratând interesele salariaților în același fel ca pe celelalte interese care îmbracă forma bani.

Mișcarea muncitorească era expresia faptului că răspândirea valorii, ca raport de producție, mergea mult mai repede decât răspândirea formelor juridice, politice și culturale bazate pe valoare și

care au ca orizont egalitatea abstractă a tuturor cetățenilor dintr-un stat. Mișcarea putea astfel să revendice idealurile capitaliste (libertate, egalitate) împotriva realității capitaliste. Lupta de clasă a fost forma mișcării imanentă capitalismului, forma în care s-a dezvoltat baza sa acceptată de toată lumea: valoarea. Ea a făcut muncitorii să intre tot mai adânc în capitalism și în munca salariată, în loc să-i scoată din asta; ea a transformat toți subiecții în „cetățeni liberi", participând la competiția universală ca formă generală și comună a vieții sociale. În fond, cvasitotalitatea organizațiilor politice muncitorești nu au urmărit decât scopuri care erau imanente modului de producție capitalist. Însă din cauza rezistenței pe care burghezia empirică o opunea democratizării, mișcarea muncitorească se vedea nevoită să adopte teoria radicală a lui Marx. Ea a făcut asta transformând-o, pentru a o abandona pe urmă, după ce și-a atins scopurile. Interesele afiliaților săi, pe care le apăra, aveau deja forma valoare: era vorba de a-i garanta fiecăruia o cantitate puțin mai mare de bani. Nivelul societății în ansamblu, interesul universal nu existau pentru mișcarea muncitorească decât sub forma abstractă a Statului și Partidului. În același fel în care ridica conflictul dintre două categorii ale valorii, capitalul și munca salariată, la rangul unui antagonism care depășește sistemul capitalist, mișcarea muncitorească transforma în opoziție absolută contrastul dintre alți doi poli inseparabili ai societății valorii: marfa, ca particularitate abstractă, și Statul, ca universalitate abstractă.

Mișcarea muncitorească a fost întotdeauna reprezentanta unuia dintre polii societății capitaliste: proletariatul. Interesele acestuia s-au dovedit a fi, pe termen lung, deloc incompatibile cu dezvoltarea capitalismului. Există, mai ales astăzi, o identitate obiectivă între interesele capitaliștilor și cele ale muncitorilor din aceeași uzină, același oraș, aceeași țară. Pe de altă parte, conflictul dintre muncă și capital e doar unul din numeroasele conflicte care traversează o societate întemeiată în întregime pe concurență. Dar în loc să

abolească această concurență, mișcarea muncitorească a vrut să o folosească în favoarea unuia din participanți. În cele din urmă ea și-a pierdut rolul, atunci când muncitorii și-au obținut drepturile lor egale, și aproape că a dispărut odată cu scăderea constantă a numărului muncitorilor salariați. Ceea ce mai rămâne astăzi din ea e un corporatism, un lobbyism pentru grupuri de salariați care nu mai cer decât să supraviețuiască în competiția mondială. În acest scop, ei sunt adesea uniți cu angajatorii lor. Atunci când sindicatele acceptă restructurări „dureroase" pentru a menține „competitivitatea" întreprinderii „lor" și pentru a salva „locurile de muncă", ele nu își „trădează" misiunea, ci fac explicită identitatea dintre capital și muncă salariată, care e deja postulată de către valoare. Însă doar marxiștii tradiționali pot să vadă în acest sfârșit negativ al luptei de clasă sfârșitul oricărui antagonism social și victoria capitalismului. Cvasidispariția proletariatului industrial a pus în dificultate atât capitalismul, cât și marxismul tradițional. Ceea ce se clatină acum e tocmai cadrul comun celor două. Adevărata criză a capitalismului este deja la lucru, însă ultimii marxiști nu știu să o recunoască, deoarece dispariția proletariatului înseamnă sfârșitul universului lor de referință.

Exaltând ulterior *ethos*-ul protestant al muncii, mișcarea muncitorească și teoreticienii săi marxiști au subliniat la maximum opoziția dintre muncă și non-muncă, de parcă principala cauză a exploatării ar rezida în faptul că capitaliștii nu lucrează personal. Această critică nu era deloc o critică a muncii, ci o critică realizată din punctul de vedere al muncii, o critică la adresa non-muncitorilor. „Cei leneși plece unde vor!" spune *Internaționala*. Faptul că muncitorul creează „valoarea" îi întemeiază astfel pretenția la conducerea societății viitorului, care va fi în întregime bazată pe muncă și va fi constituită exclusiv din proletari – ca și cum ar putea exista proletari fără capitaliști și ca și cum existența muncitorească ar fi atât de frumoasă, încât ar merita să fie extinsă la toată lumea.

La nevoie, reprezentanții proletariatului erau cei care îi făceau să muncească pe proletari: sufletul mișcării muncitorești e demn reprezentat de figura binecunoscută a lui Stahanov precum și de Friedrich Ebert (1871-1925), primul președinte social-democrat al Germaniei, care spunea că „socialismul înseamnă mai ales să muncești mult". Această tradiție durează până astăzi: acum câțiva ani, afișele electorale ale social-democraților germani conțineau această unică promisiune: „Muncă, muncă, muncă".

Reducționismul acestei critici se vede în faptul că ea tratează capitaliștii de parcă ei ar consuma bucuroși supra-produsul pentru propria lor plăcere. Ea îi identifică astfel cu clasele dominante din trecut. De fapt, capitaliștii nu sunt decât slujitorii autovalorizării tautologice a capitalului, care își reinvestesc profiturile în ciclul tot mai mare al producției. Însă marxiștii, la rândul lor, au interiorizat într-o asemenea măsură acest scop în sine, încât caută doar cel mai bun mijloc de a-l realiza. Ei le reproșează proprietarilor de capital că nu se consacră suficient acestui scop și că își umplu burta în detrimentul fetișului acumulării, pe care marxiștii și adversarii lor îl adoră în aceeași măsură. Iată ceva comparabil cu reproșurile adresate adesea preoților: că se gândesc prea mult doar la ei, în loc să dispară în favoarea fetișului-zeu. Dar în general, capitaliștii înșiși, în raport cu clasele dominante din trecut, duc o viață destul de mizerabilă. Tânărul Engels notase deja în *Situația clasei muncitoare din Anglia* (1845) zgârcenia capitaliștilor englezi față de ei înșiși; iar managerii stresați de astăzi ar trece pentru orice feudal din trecut drept tot atâția plebei săraci. Boierul de altădată reprezenta, pe un plan simbolic, toată bucuria de-a trăi – în primul rând faptul de a nu fi obligat să muncești –, chiar dacă aceasta era rezervată unei elite. Capitaliștii, și în forma cea mai pură capitaliștii acestei *new economy*, nu reprezintă decât o formă agravată a mizeriei generale și a supra-muncii universale. Un adevărat mic întreprinzător de astăzi s-ar mândri chiar că muncește mai mult decât un proletar englez din vremea lui Dickens.

Pentru Marx, munca proletară, ca muncă vie, nu e posibilă decât în capitalism, în care ea constituie „cealaltă latură" a capitalului. O depășire a capitalismului ar comporta așadar abolirea muncii proletare, nu triumful său. De fapt, Marx chiar a numit muncitorul salariat o „mască": „capitalistul și muncitorul salariat nu sunt, ca atare, decât simple întruchipări, personificări ale capitalului și muncii salariate"[42]. Însă marxiștii nu vedeau în munca „proletară" esența capitalismului și o violență exercitată asupra indivizilor, o violență de care aceștia ar trebui să se elibereze. Dimpotrivă, pentru marxiști munca proletară este identică metabolismului etern cu natura. Acesta din urmă ar fi supus capitalului doar de-o manieră exterioară, iar dacă e să terminăm odată cu dominația capitalistă, e pentru a le permite muncitorilor să muncească în sfârșit după bunul lor plac și fără opreliști. Aici, marxismul mișcării muncitorești manifestă chiar o anumită asemănare obiectivă cu retorica anticapitalistă care a caracterizat fascismul și care, bine deghizată, continuă să existe până în zilele noastre: exaltarea muncii, însoțită de acuza la adresa unei pături de non-muncitori aparținând circulației [capitalului], preferabil plasați în lumea financiară, că îi privează pe muncitori de fructele eforturilor lor. Vom arăta mai târziu de ce această argumentație, care se găsește la Lenin ca și la Keynes, la antisemiți ca și la asociația ATTAC, reprezintă opusul oricărei critici sociale serioase.

Marxismul tradițional era așadar parte integrantă din societatea muncii. El nu punea la îndoială pretinsa nevoie de a acumula tot mai multă muncă și de a crea tot mai multă valoare. Singura sa preocupare era de a asigura o distribuție diferită a fructelor acestei munci. El îi reproșa capitalismului că este incapabil să dezvolte suficient forțele productive. Conflictul dintre mișcarea muncitorească și clasa capitalistă a fost, în cele din urmă, o „ceartă de familie" în interiorul acestui *working house* [atelier] care e societatea capitalistă.

Lucrurile nici nu puteau să se desfășoare altfel în timpul fazei de instalare a societății capitaliste a muncii. Mișcarea muncitorească nu a fost doar o corecție imanentă a dezechilibrelor capitalismului. În diferite rânduri, ea a fost chiar motorul, avangarda dezvoltării capitaliste; ea a întruchipat adesea logica pură a capitalului împotriva nenumăratelor obstacole opuse realizării sale. „Deturnându-l" pe Lenin, am putea spune că mișcarea muncitorească a fost „idiotul util" al mărfii. Mișcarea muncitorească era cea care reclama modernizarea, atât în numele productivității, cât și al „confortului" „maselor populare". Ea era cea care propovăduia mutarea muncitorilor din vechile cartiere în noile HLM[43] și care cerea tot mai multă rațională, standardizare, climatizare. Ea a fost prima care a luat peste picior ca „mic-burgheză" orice grijă pentru mediu și care a revendicat un automobil, un televizor, o mașină de spălat și o călătorie aeriană pe an pentru fiecare. Liberă de sentimentalismul și nostalgia burghezilor, mișcarea muncitorească se identifica în totalitate cu civilizația industrială și cu reducerea vieții la supraviețuirea echipată. În mișcarea muncitorească și printre reprezentanții săi se găsea în forma ei cea mai pură ura față de tot ceea ce vine din lumea precapitalistă și față de ceea ce nu a trecut încă prin furcile caudine ale capitalismului, în agricultură ca și în medicină, în arhitectură ca și în educație. Mai puțin acolo unde era vorba de puterile sociale constituite, precum familia sau Biserica: cu ele mișcarea muncitorească a încheiat rapid un compromis.

În țările în care mișcarea muncitorească putea să se desfășoare fără opreliști, identificarea ei cu civilizația muncii lua forma mitului „omului nou" sau al „lumii noi" care trebuia să facă imposibilă orice întoarcere înapoi și să pună bazele unei lumi cu totul adaptate exigențelor acumulării, botezate aici „socialistă". Incapabilă să reușească, ea se deda cel puțin la niște orgii ale distrugerii pentru a realiza visul, înscris în inima mărfii, al unei lumi în care nimic să nu mai amintească existența posibilă a unei alte lumi. Din acest

punct de vedere, „revoluția culturală" din China a fost rezumatul cel mai concentrat al istoriei capitaliste, iar în Cambodgia lui Pol Pot societatea muncii s-a concretizat în forma ei cea mai pură. În acest fel, crimele pe care apologeții capitalismului adoră să le citeze pentru a discredita ideea oricărei alternative la societatea capitalistă dezvăluie, de fapt, tendințele cele mai profunde ale acesteia. Pe de altă parte, e surprinzător să constatăm cât de superficiale erau criticile pe care dizidenții marxiști de toate culorile, precum și anarhiștii, le-au adresat marxismului „oficial". Aproape întotdeauna, reprosul era de a fi „trădat" apărarea muncii salariate împotriva capitalului; cu mici excepții, precum cea mai bună parte a agitației situaționiste, adversarii marxismului tradițional nu îi aminteau aproape niciodată că nu ieșise de pe terenul capitalist al banilor, al statului, al mărfii, al valorii. Simpatia pe care unele dintre aceste curente dizidente o pot suscita astăzi nu trebuie să ne facă să uităm că ele nu au depășit această insuficiență a adversarilor lor; dimpotrivă, au repetat-o și agravat-o.

Rezultatul dezvoltării uriașe a mijloacelor de producție este faptul că muncim tot mai mult, nicidecum mai puțin. Chiar și după introducerea săptămânii [de lucru] de patruzeci de ore, în societățile moderne se lucrează mai mult decât lucrau sclavii sau șerbii de altă dată, pentru care lumina, anotimpurile etc. constituiau o limită a exploatării – fără a discuta despre societățile „primitive", asupra cărora vom reveni. Mulțumită dezvoltării forțelor de producție, individul are la dispoziția sa o masă mult mai mare de obiecte de consum. Dar pentru a le obține, el trebuie să dedice o parte tot mai extinsă din viața sa muncii. Iar atunci când nu numărul orelor de muncă e cel care crește, e intensitatea muncii[44].

Acest fapt nu a întârziat să provoace, începând cu secolul al XIX-lea, o *critică a muncii*, a cărei istorie nu o putem trasa aici. Această critică a început să fie formulată nu în cadrul mișcării muncitorești, nici în gândirea filosofică sau în științe, ci mai degrabă

în avangardele artistice, dar fără a ține cont de *forma socială* a muncii moderne. În Internaționala Situaționistă a avut loc pentru prima dată întâlnirea acestei tradiții artistice cu critica socială de inspirație marxistă.

Printre puținii filosofi care au criticat cultul muncii, îi avem pe Theodor W. Adorno și alți autori ai Școlii de la Frankfurt, în special Max Horkheimer și Herbert Marcuse. Tot la ei găsim și intuiții importante despre valoare și fetișism. Ele sunt însă amestecate cu diverse rămășițe de marxism din cel mai tradițional – chiar dacă acești autori au avansat, în anumite puncte, o critică eficientă a marxismului tradițional. Trimiterile lor la critica economiei politice a lui Marx și la fetișism erau prețioase într-o perioadă în care nimeni nu vorbea despre acestea. Cu toate astea, ele sunt adesea imprecise. Critica lor a „schimbului" care zdrobește indivizii rămâne prea vagă și nu pornește de la o înțelegere veritabilă a naturii duble a mărfii. Și totuși, tocmai pornind de la aceste referințe unii elevi de-ai lor au elaborat în preajma lui 1968 începuturile „criticii valorii".

„Teoria critică" a Școlii de la Frankfurt a exersat o mare influență printr-o altă direcție de analiză. Către sfârșitul anilor treizeci, ea ajunsese la concluzia conform căreia capitalismul clasic, bazat pe piață și competiție liberă, a fost înlocuit de „monopoluri" și de statul autoritar, care au distrus libertățile burgheze provenind din circulație. Această teorie avea evidența de partea sa în epoca nazismului, stalinismului și a așa-numitului *new deal*. Până în anii șaptezeci, aproape toată stânga era convinsă că „sfera politică" ar fi căpătat întâietate în fața „sferei economice". Toată dinamica istorică interioară și toate contradicțiile capitalismului păreau să fi ajuns la sfârșit. Astfel, nu se mai putea imagina o criză veritabilă a sistemului, decât eventual ca intervenție pur voluntaristă a unei subiectivități externe. Această convingere se regăsea, de asemenea, în multe din teoriile anilor cincizeci și șaizeci care n-aveau nimic

de-a face cu teoria critică a Școlii de la Frankfurt, de pildă în textele revistei franceze *Socialisme ou Barbarie* [Socialism sau barbarie].

Teoria critică nu vedea în valoare decât un element parțial, „economic", nu o categorie a totalității care cuprinde, de asemenea, și subiectul. Pentru Adorno, subiectul e mai degrabă „cucerit" din exterior de valoare. El extrage de-aici niște consecințe pesimiste: valoarea ar fi înglobat orice posibilitate de rezistență. Orice praxis ar fi astfel inutil. În scrierile sale, el ratează o analiză a aspectelor *specifice* ale capitalismului, care îl disting de alte forme de societate; el privilegiază o noțiune atemporală de „dominație". Astfel Adorno alunecă, fără să vrea, înspre o metafizică a istoriei: categoria schimbului devine supraistorică și se referă la socializarea umană ca atare. Originile ei ar trebui căutate într-o preistorie îndepărtată. Analiza adorniană a societății moderne nu pleacă de la forma determinată pe care producția socială o ia în capitalism, ci plasează în centrul său apropierea naturii de către om și ambiguitatea care ar fi inerentă oricărei dominații asupra naturii și oricărei autoconservări. Din acest raport „instrumental" cu natura derivă, la Adorno, întreaga dezvoltare ulterioară. În acest fel, societatea capitalistă apare ca inevitabilă; ea pare a fi consecința principiilor structurale care susțin întreaga istorie umană. Schimbul de mărfuri nu este pentru el decât o formă particulară și o continuare logică a raporturilor precedente de schimb, începând cu sacrificiul religios și cu schimbul arhaic de daruri. Astfel, îi scapă faptul că munca abstractă este o formă pură de mediere, așadar ceva întru totul social, ce nu are legătură cu natura și cu materia. Caracterul tautologic al producției și tendința ei necesară către creștere sunt deduse de către Adorno mai degrabă din structura tehnicii decât din contradicțiile mărfii.

MUNCA ESTE O CATEGORIE CAPITALISTĂ

Întreaga noastră argumentație ne obligă să punem în discuție nu doar „munca abstractă", ci și munca în general. Aici bunul simț se va revolta: cum am putea trăi fără să muncim? Cu toate astea, doar identificând „munca" cu metabolismul cu natura o putem prezenta ca pe o categorie supraistorică și eternă. Dar atunci e vorba de o tautologie. Dintr-un principiu atât de general putem deduce tot atât de puține ca și din principiul că omul trebuie să mănânce pentru a trăi. „Munca" este un fenomen istoric. În sens strict, ea nu există decât acolo unde există munca abstractă și valoarea. Nu doar la nivel logic, ci și în raport cu munca, „concret" și „abstract" sunt expresii care trimit una la cealaltă și care nu pot exista independent una de cealaltă. Prin urmare, e foarte important să subliniem că critica noastră vizează conceptul de „muncă" ca atare, nu doar „munca abstractă". Nu putem opune pur și simplu între ele munca abstractă și munca concretă, și cu atât mai puțin drept „răul" și „binele". Conceptul de muncă concretă este el însuși o abstracție, pentru că prin el separăm, în spațiu și timp, o anumită formă de activitate din întregul câmp de activități umane: consumul, jocul și amuzamentul, ritualul, participarea la problemele comune etc. Un om din epoca precapitalistă nu ar fi avut niciodată ideea de a plasa la același nivel al existenței, în calitate de „muncă" omenească, facerea unei pâini, executarea unui fragment muzical, conducerea unei campanii militare, descoperirea unei figuri geometrice și pregătirea mesei. Categoria de muncă nu este ontologică, ci există doar acolo unde există banii ca formă obișnuită a medierii sociale. Dar dacă definiția capitalistă a muncii face abstracție de orice conținut, asta nu înseamnă că orice activitate, în modul de producție capitalist, este considerată a fi „muncă": doar cea care produce valoare și care se traduce în bani. Munca menajerelor, de pildă, nu este o „muncă" în sens capitalist.

Munca în calitate de activitate separată de celelalte sfere este deja o formă de muncă abstractă; munca abstractă în sens strict este, deci, o abstracție de gradul doi. După cum scrie N. Trenkle: „Dacă munca abstractă e abstracția unei abstracții, munca concretă nu e decât paradoxul laturii concrete a unei abstracții (abstracția formală a „muncii"). Această muncă este concretă doar într-un sens foarte strict și limitat: mărfurile diferite cer procese de producție materială diferite"[45]. Cu toate astea, ideea că trebuie „eliberată" munca de lanțurile sale a condus logic la ideea că munca „concretă" este „polul pozitiv" care, în societatea capitalistă, ar fi violat de către munca abstractă. Dar munca concretă nu există în această societate decât ca purtător, ca bază a muncii abstracte, și nu drept contrariul său. Conceptul de „muncă concretă" e, de asemenea, o ficțiune; ea nu există cu adevărat decât într-o multitudine de activități concrete. Același discurs este valabil și pentru ceea ce privește valoarea de întrebuințare: ea este legată de valoare tot așa cum un pol magnetic e legat de celălalt. Ea nu ar putea să subziste de una singură; ea nu reprezintă, deci, latura „bună" sau „naturală" a mărfii, pe care am putea să o opunem laturii „rele", abstracte, artificiale, exterioare[46]. Aceste două laturi sunt legate una de cealaltă în același fel în care sunt legate, de exemplu, capitalul și munca salariată și nu pot dispărea decât împreună. Faptul de a avea o „valoare de întrebuințare" nu exprimă decât capacitatea – abstractă – de a satisface o nevoie oarecare. După Marx, valoarea de întrebuințare devine un „haos abstract"[47] de îndată ce iese din sfera separată a economiei. Adevăratul contrar al valorii nu este valoarea de întrebuințare, ci totalitatea concretă a tuturor obiectelor[48].

Care era poziția lui Marx față de muncă? În ciuda ambiguităților care subzistă într-adevăr la el într-o anumită măsură în această privință, marxiștii (și antimarxiștii) se înșelau atunci când îi atribuiau un monism al muncii care postulează munca drept bază

a întregii societăți umane trecute, prezente și viitoare, o bază ce trebuie doar debarasată de paraziții săi. Faimosul „rol al muncii în transformarea maimuței în om" este o invenție a lui Engels; Marx, în general, nu ajunge la o „ontologie a muncii" non-critică. Însă critica muncii ca principiu de organizare socială nu e ușor de degajat la Marx, deoarece, în părțile mai puțin teoretice din opera lui, el cade victimă unui anumit cult al muncii și al lui *homo faber* specific epocii lui. Cu toate astea, e evident, nu doar pentru logica generală a teoriei sale, ci și prin referințele precise, că munca vie ca bază a producției este tocmai ceea ce el vrea să critice și nicidecum să vadă în ea un principiu ontologic pe care ar trebui să-l elibereze de vălurile sale, scoțându-l astfel la lumină. În operele sale de maturitate, el nu postulează „munca" drept punct de plecare: „Pentru a analiza noțiunea de capital trebuie să pornim nu de la muncă, ci de la valoare, și anume de la valoarea de schimb deja dezvoltată în mișcarea circulației"[49]. Dacă, în ciuda acestora, Marx a pus în centrul analizelor sale munca, e pentru că el vorbește în mod specific despre societatea capitalistă. Rolul central atribuit muncii face astfel parte din metoda sa critică și nu constituie o afirmație meta-istorică despre esența vieții omenești. E adevărat că nici măcar Marx „cel ezoteric" nu a ajuns vreodată la o punere în discuție sistematică a „muncii". El identifica „necesitatea naturală" a „schimburilor cu natura" cu necesitatea „muncii" și abia dincolo de această necesitate ar începe „imperiul libertății"[50]. „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului"[51]. Marx e aici moștenitorul tradiției burgheze care are oroare de „lene" și care cere ca individul să-și folosească toate energiile pentru a transforma lumea. El îi reproșează lui Adam Smith că a privit munca exclusiv ca efort și sacrificiu, și a arătat că asta nu e adevărat decât în condiții capitaliste[52]. Dar în același pasaj din *Grundrisse*, el citează

de asemenea compoziția muzicală ca exemplu de activitate liberă care „este foarte grea și cere un efort maxim".

În unele scrieri de tinerețe ale lui Marx găsim o critică a muncii în general, ca sferă separată. Într-un comentariu pe marginea cărții economistului german F. List, rămas la stadiul de manuscris și neinclus în edițiile obișnuite ale operei sale, el scrie în 1845: „Una dintre neînțelegerile cele mai grave constă în a vorbi despre muncă liberă, omenească, socială, despre munca fără proprietate privată. «*Munca*» e prin chiar esența sa activitate non-liberă, inumană, asocială, condiționată de proprietatea privată și creând-o la rândul său. Abolirea proprietății private nu va deveni deci realitate decât dacă e concepută ca abolire a «*muncii*»"[53]. În același an, el și Engels scriu în *Ideologia germană* că „proletarii, pentru a-și afirma personalitatea, trebuie să desființeze *[aufheben]* propria lor condiție de existență de până acum, care este totodată condiția de existență a întregii societăți de până acum, adică trebuie să desființeze munca"[54]. Într-adevăr, „în toate revoluțiile de până acum, caracterul activității a rămas întotdeauna neatins, întotdeauna fiind vorba numai de o altă distribuire a acestei activități, de o nouă repartizare a muncii între alte persoane, în timp ce revoluția comunistă se ridică împotriva *caracterului* de până acum al activității, înlătură *munca* și desființează dominația oricăror clase împreună cu clasele înseși"[55]. Din acest motiv, Marx și Engels au refuzat cuvântul de ordine „eliberarea muncii": „În toate țările civilizate munca *a și devenit* liberă: problema care se pune acum nu este aceea de a elibera munca, ci de a desființa *[aufzuheben]* această muncă liberă"[56]. Acesta e unul din rarele pasaje în care Marx critică direct existența însăși a muncii ca sferă separată, adică „substanța" muncii. În alte locuri, el se mulțumește să afirme că doar *forma* muncii, munca abstractă, e cea care este istorică, în timp ce substanța ei ar fi ontologică.

Această idee a lui Marx nu e limitată la scrierile sale de tinerețe: treizeci de ani mai târziu, el le amintea social-democraților germani

că nu e vorba de „emanciparea muncii", ci de emanciparea *muncitorilor*[57]. Eliberarea de muncă înseamnă a ne elibera de munca vie și a lăsa pe cât posibil metabolismul cu natura în seama muncii moarte acumulate, adică în seama mașinilor. În volumul 3 din *Capitalul*, Marx spune că necesitatea capitalistă de a diminua capitalul variabil nu e decât „o deformare capitalistă a adevărului că întrebuințarea relativ mai mare de muncă trecută, în comparație cu munca vie, înseamnă o productivitate sporită a muncii sociale și o avuție socială mai mare"[58]. Dar mai ales un lung pasaj din *Grundrisse*[59] demonstrează că Marx nu urmărește deloc triumful muncii vii asupra muncii moarte, ci vrea, dimpotrivă, ca producătorii să se poată elibera de munca vie. Aceasta trebuie înlocuită de munca moartă, produsul acumulat al forțelor umanității eliberate: „Dar, pe măsura dezvoltării marii industrii, crearea avuției reale devine mai puțin dependentă de timpul de muncă și de cuantumul muncii cheltuite decât de forța agenților care sunt puși în mișcare în cursul timpului de muncă și care, la rândul lor (enorma lor eficiență), nu se află în niciun raport cu timpul de muncă nemijlocit necesar pentru producerea lor, ci depind mai curând de nivelul general al științei și de progresul tehnicii [...] Munca nu mai apare atât ca element constitutiv al procesului de producție, cât ca un act în care omul este mai curând supraveghetor și regulator al procesului de producție [...] În loc de a fi principalul agent al procesului de producție, muncitorul apare alături de acesta din urmă. În această transformare, principala bază a producției și avuției o constituie nu munca nemijlocită efectuată de omul însuși și nici timpul în care lucrează el, ci aproprierea propriei sale forțe productive generale, modul în care înțelege el natura și o domină datorită ființării sale ca organism social, într-un cuvânt dezvoltarea individului social". Mai jos, Marx subliniază cu o forță aparte caracterul istoric limitat al valorii: „Însuși capitalul este o contradicție în proces, constând în aceea că, pe de o parte, el tinde să reducă la minimum timpul de muncă, iar pe de altă parte face din timpul de muncă unica măsură

și sursă a avuției [...] El vrea să măsoare prin timpul de muncă aceste uriașe forțe sociale create pe această cale și să le înghesuie în cadrul necesar pentru a putea conserva ca valoare valoarea deja creată"[60]. Aici, Marx pledează nu doar pentru reducerea cea mai amplă cu putință a timpului de muncă, ci mai ales pentru abolirea timpului de muncă drept măsură a bogăției: „Căci avuția reală rezidă în forța productivă dezvoltată a tuturor indivizilor. Atunci măsura avuției n-o va mai constitui în niciun caz timpul de muncă, ci timpul liber. *Timpul de muncă în calitate de măsură a avuției* o presupune pe aceasta din urmă ca bazată pe sărăcie"[61]. Din această perspectivă, comunismul devine posibil tocmai datorită importanței reduse a producătorului imediat, în condițiile în care munca moartă – altfel spus forțele productive de orice fel –, care constituie adevăratul rezultat al evoluției omenești, devine locul emancipării posibile.

Acest pasaj din *Grundrisse* a fost citat adesea în ultimii ani și pe bună dreptate. El prezice că sistemul capitalist tinde către o situație în care bogăția nu va mai consta în timpul de muncă cheltuită și în care nu va mai exista, astfel, valoare-muncă. În acest fel, el confirmă tot ceea ce am spus până aici – am fi putut chiar structura această carte sub forma unui comentariu al acestui pasaj. Însă autorii care s-au referit recent la pasaj au făcut-o deseori pentru a afirma altceva: că noi suntem deja dincolo de societatea bazată pe valoare. Într-adevăr, aceste pagini conțin o explicație succintă a crizei cauzate de scindarea dintre producția materială și producția de valoare. Importanța științei în producția capitalistă e cea care a făcut imposibilă remunerarea fiecăruia „după munca sa", pe care până și Marx voia să o păstreze pentru „primul stadiu" al socialismului. Aceste forțe științifice sunt niște forțe care aparțin întregii umanități, și nu doar individului care se întâmplă să apese pe buton. Însă asta e adevărat doar la nivel material. La nivelul organizării sociale, producția rămâne sub dominația valorii

și reproducerea fiecăruia trece prin cheltuirea forței sale de muncă. Principiul capitalist „Cine nu muncește nu mănâncă" a devenit complet arhaic în momentul în care munca vie pare să contribuie doar de-o manieră secundară la producție. Dar acest principiu nu dispare doar prin asta, iar diminuarea muncii creatoare de valoare, care ar putea fi o veste foarte bună, se transformă pentru cei mai mulți oameni într-o veste proastă: ei nu mai mănâncă. Chiar dacă nu mai e nevoie de muncă, nu li se permite să trăiască dacă nu muncesc. Aceste considerații ale lui Marx nu anunță, astfel, transformarea imperceptibilă a capitalismului într-o altă formă de producție, ci explică un nou *potențial de criză*.

Munca și măsurabilitatea sa presupun că, în fiecare moment dat, individul fie muncește, fie nu muncește. Nu pot fi măsurate în termeni de valoare activitățile productive care sunt amestecate cu alte activități. Acest amestec era însă ceva obișnuit în societățile precapitaliste; și nu e mult de când au dispărut micile prăvălii de țară, în care proprietarul se perinda toată ziua între casa lui și prăvălie, în care intra doar la sosirea unui client. Singura care corespunde pe deplin conceptului de muncă abstractă e doar munca salariată. Munca „post-fordistă" e din nou amestecată cu întreaga viață a subiecților economici. Dar de data asta e pentru a transforma întreaga viață în muncă: mai ales în sectorul „creativ" sau „comunicațional", toate facultățile unei persoane, pe care ea le dobândește în mod natural în afara orelor de muncă, intră în „randamentul" său. Fiecare e obligat să se dedice mereu „formării continue", sub amenințarea că va fi victima viitoarei runde de „raționalizare" și „reducere a cheltuielilor"; departe sunt vremurile în care puteam să uităm de muncă odată ieșiți din birou sau uzină. Această depășire a diviziunii vieții în sfere, din care doar una e considerată a fi muncă producătoare de valoare, nu are însă nimic emancipator, în condițiile în care trebuie să se încadreze în aceeași schemă a valorii – pe care, în același timp, tot ea o pune în criză.

Munca este, așadar, o manieră specific modernă de a organiza activitățile productive sub forma unei sfere separate. Această sferă a devenit autonomă și superioară celorlalte. Doar în societatea capitalistă munca devine propriul său principiu de organizare, pentru că doar aici producția, dezvoltarea ei și exigențele care decurg de-aici devin rațiunea de a fi a societății. În societățile precedente, producția avea scopul de a crea bogăție materială și concretă, însă aceasta era, la rândul său, în serviciul reproducerii ordinii sociale date. Ca s-o spunem cu Moishe Postone, importanța muncii la Marx „este istoric specifică, mai degrabă decât transistorică. În critica de maturitate formulată de Marx, ideea că munca constituie lumea socială și că e sursa întregii bogății nu se referă la societate în general, ci doar la societatea capitalistă sau modernă"[62]. Ceea ce distinge, astfel, radical capitalismul de toate celelalte forme de societate este faptul că „munca și produsele sale se mediază ele însele în capitalism [...] Ceea ce face ca munca să fie generală în capitalism nu e doar truismul că ea este numitorul comun al tuturor felurilor specifice și diferite de muncă; ci mai degrabă *funcția socială a muncii e cea care o face generală*". În societățile în care bogăția e definită în termeni concreți, ea nu se distribuie de la sine, ci e simplul obiect al raporturilor umane care decid distribuirea ei. „Bogăția materială [...] considerată ca atare nu constituie relații între oameni și nici nu determină propria ei distribuție. Existența bogăției materiale ca formă dominantă a bogăției sociale implică așadar existența unor forme deschise de relații sociale care o mediază". Doar acolo unde bogăția constă în timpul de muncă depusă ea începe să regleze, la rândul său, relațiile sociale. În celelalte societăți, activitățile concrete sunt integrate într-o matrice manifest socială: „Ca atare, munca *nu* constituie societatea pentru sine; cu toate astea, munca în capitalism constituie *efectiv* această societate"[63].

Am văzut că, pentru Marx, valoarea e obiectivarea alienantă a muncii ca legătură socială. Din cauza ambiguității – pe care Postone o subestimează – a poziției lui Marx în privința muncii, trebuie să precizăm acum nucleul „ezoteric" al acestei poziții: dacă în societățile precapitaliste (și postcapitaliste) legătura socială nu există alături de activități, ci în ele însele, asta nu înseamnă că munca este aici propriul său principiu de organizare. Înseamnă mai degrabă că raporturile sociale – fie că e vorba de raporturi de dominație sau de raporturi liber alese – organizează activitățile productive în așa fel încât acestea să facă parte dintr-un întreg. Dimpotrivă, munca modernă, în ciuda izolării producătorilor privați, se autoorganizează într-adevăr – nu într-o formă directă, ci în forma exteriorizată a valorii și a automișcării sale[64].

Conform marxismului tradițional, munca este pivotul *oricărei* societăți, iar în societatea modernă acest fapt nu face altceva decât să iasă doar la lumină, pe când înainte era ascuns. Această afirmație se bazează pe confuzia dintre „muncă" în sensul de schimb de substanțe cu natura și „muncă" în calitate de principiu de organizare socială. În toate societățile precapitaliste, activitățile care mediază schimbul cu natura erau integrate în niște raporturi sociale directe care le dirijau și le distribuiau. În feudalism, de exemplu, nobilul era cel care regla activitățile productive în vederea satisfacerii nevoilor conform ierarhiei sociale. Abia în capitalism munca în calitate de muncă devine *principiul de sinteză* al societății. Abia aici transformarea tautologică a muncii vii în muncă moartă devine principiul organizator al tuturor activităților, în așa fel încât acestea din urmă nu mai există decât în vederea celei dintâi. În Antichitatea clasică, principiul de sinteză era mai degrabă, într-o anumită măsură, politica: tocmai faptul de a intermedia schimbul de substanțe cu natura era cel care-i făcea demni de dispreț pe sclavi și pe femei și care îi excludea din societate. În *polis*-ul antic, socializarea nu era mediată de muncă, ba chiar avea loc în opoziție directă cu aceasta. Astfel,

politica era într-adevăr o sferă de decizie superioară „economiei". Ea nu avea rolul de a-i permite „burghezului" individual să-și creeze averea. Dimpotrivă, ea îi cerea individului să lase deoparte aceste preocupări nedemne. Acesta este și motivul pentru care o „întoarcere la politică", gândită după modelul antic, nu e posibilă în cadrul societății de mărfuri[65].

Ar fi inexact să spunem că principiul de sinteză al societății moderne este producția materială ca atare; de fapt, atunci când o producție nu e „rentabilă" în termeni de valorizare a muncii moarte acumulate („valoarea"), ea este abandonată. Cu toate astea, acumularea valorii nu funcționează fără o creștere continuă a producției de bunuri de întrebuințare. Acesta este motivul pentru care capitalismul este singura societate care a proclamat productivitatea materială ca bine suprem. De-aici derivă binecunoscutul caracter „materialist" al societății moderne, care, considerat ca un factor izolat, este ținta preferată a oricărei critici pur moraliste. În realitate, exigențele producției materiale prevalează în capitalism asupra oricăror considerații sociale, estetice, religioase, morale etc. doar în mod indirect, prin intermediul autovalorizării valorii, pe când în alte societăți, dimpotrivă, se putea sacrifica productivitatea materială în favoarea acestui gen de preocupări.

NOTE

[1] Desigur, trecând la analiza capitalului și a muncii salariate, Marx nu abandonează deloc categoriile critice pe care le-a dezvoltat în analiza mărfii. Marxismul tradițional le-a ignorat sistematic și a raportat conceptul de fetișism, rămas misterios pentru el, exclusiv la „reprezentarea inversată" care face capitalul să apară drept creator de valoare. Marx vorbește într-adevăr despre această „reprezentare inversată", însă descriind-o ca pe o consecință a „raportului cu adevărat inversat" dintre subiect și obiect, care începe deja cu marfa simplă. În *Capitalul*, el vorbește de „confuzia dintre subiect și obiect, confuzie care are loc încă în procesul de producție. Am văzut cum toate forțele productive subiective ale muncii sunt prezentate drept forțe productive ale capitalului. Pe de o parte, valoarea, munca trecută, care domină munca vie, este personificată în capitalist; pe de altă parte,

dimpotrivă, muncitorul apare ca forță de muncă obiectualizată, ca marfă. Din această relație inversată apare în mod necesar, încă în cea mai simplă relație de producție, o reprezentare eronată corespunzătoare, o concepție greșită care este accentuată de transformările și modificările procesului circulației propriu-zise" (MEW 25/55, *Cap.* III, p. 55 [*Opere*, vol. 25.1, p. 52]).

[2] MEW 42/420-421, *Grund.* I, p. 451 [*Bazele*, vol. 1, p. 464].

[3] Rubin a scris deja în 1924 că teoria lui Marx a valorii nu neglijează complet clasele, ci le abordează pornind de la egalitatea participanților la schimb: „Teoria valorii, al cărei punct de plecare e egalitatea mărfurilor schimbate, este indispensabilă pentru explicarea societății capitaliste și a inegalității sale" (Rubin, *Études*, p. 135). Inegalitatea dintre clase este o consecință inevitabilă a structurii „egalitare" a mărfii; această structură nu e doar o ideologie cu rolul de a masca inegalitatea reală dintre clase.

[4] „Cel puțin de la *Grundrisse* încolo, Marx nu mai face din lupta de clasă un cifru de lectură a tuturor societăților și nu mai fundamentează noțiunea de producție socială pe simpla producție și reproducere a vieții (a bea, a mânca, a locui), ci pe producția și reproducerea indivizilor și a raporturilor lor sociale (ceea ce implică, desigur, aspecte materiale și simbolice). În plus, putem constata că Engels [...] tinde să înlocuiască raportul primar dintre formele de capital și de valoare cu niște raporturi derivate între capitaliști și salariați, ceea ce lasă deoparte unele aspecte fundamentale ale analizei lui Marx" (Vincent, *Marx l'obstiné*, p. 28). Același eseu al lui Vincent spune despre volumul III din *Capitalul*: „Nicăieri Marx nu consideră aici clasele ca niște subiecți care acționează sau ca niște actori colectivi care intervin conștient în raporturile sociale" (*Marx l'obstiné*, p. 36). Jean-Marie Vincent, mult timp profesor la Paris-Saint-Denis, a fost unul dintre primii care au făcut cunoscută Școala de la Frankfurt în Franța. Lucrarea sa *Critique du travail* [Critica muncii] (1987) este, probabil, cartea franceză care se apropie cel mai mult de critica valorii, chiar dacă rămâne, sub anumite aspecte, în cadrul marxismului tradițional.

[5] MEW 42/173, *Grund.* I, p. 188 [*Bazele*, vol. 1, p. 180].

[6] MEW 42/373, *Grund.* I, p. 400 [*Bazele*, vol. 1, p. 412].

[7] MEW 42/231, *Grund.* I, p. 249 [*Bazele*, vol. 1, p. 241].

[8] MEW 42/422, *Grund.* II, p. 8 [*Bazele*, vol. 1, pp. 466-467].

[9] Ca s-o spunem în termeni mai preciși: ele pot să coincidă, însă trebuie totuși distinse la nivel conceptual. Marx însuși subliniază acest aspect adesea, ca de pildă în *Short outline*: „Trecerea de la capital la proprietatea funciară e în același timp istorică și dialectică" și „Circulația simplă a banilor nu cuprinde în sine principiul autoreproducerii și, de aceea, necesită o depășire a limitelor sale. În bani – după cum arată evoluția determinărilor lor – este cuprinsă cerința existenței valorii care să intre în circulație, să se mențină în ea și să presupună, totodată, această circulație, adică existența *capitalului*. Trecerea respectivă este, în același timp, și o trecere istorică" (MEW 29/312, 317, *Corr.* V, pp. 171, 174 [*Opere*, vol. 29, pp. 281, 284].

[10] *Urtext*, pp. 230-231.

[11] „Circulația mărfurilor și a banilor – comerțul – trebuie să fi atins un anumit nivel de dezvoltare pentru a putea servi drept *presupoziție* și *punct de plecare pentru capital* și pentru modul de producție capitalist [...] Pe de altă parte însă, *marfa*

este produsul, rezultatul acestei producții: ceea ce la început pare a fi unul din elementele ei, reprezintă pe urmă produsul său cel mai specific. De fapt, numai pe baza producției capitaliste produsul ia forma generală a mărfii" (*Résultats*, p. 269).

[12] MEW 42/41, *Grund.* I, p. 42 [*Bazele*, vol. 1, p. 41].

[13] MEW 42/37, *Grund.* I, pp. 37-38 [*Bazele*, vol. 1, p. 36]. Cu toate astea, Engels, într-un rezumat al *Contribuțiilor...* apărut în 1859 în *Das Volk*, o revistă a emigrației germane din Anglia (MEW 13/468-477, Engels, *Deuxième article sur la Contribution*, pp. 189-204 [*Opere*, vol. 13, pp. 511-516]), a afirmat că descrierea pe care Marx o face trecerii de la marfă la bani și, ulterior, la capital era rezumatul unui proces istoric veritabil. Deși acest rezumat era o scriere de conjunctură, redactat fără ca Engels să fi studiat subiectul în mod aprofundat, și chiar dacă Engels însuși a ajuns mai târziu la o concepție mai profundă despre această problematică (după cum demonstrează Backhaus, *Dialektik der Wertform*, p. 290), marxiștii „ortodocși" au canonizat acest rezumat. Conform lui Engels, „metoda logică", „singura metodă potrivită", „nu este altceva decât tot metoda istorică, dar degajată de forma istorică și de elementele întâmplătoare stânjenitoare. Firul ideilor trebuie să înceapă cu ceea ce începe și istoria" (MEW 13/475, *Deuxième article sur la Contribution*, p. 193 [*Opere*, vol. 13, p. 514]). Orice altă abordare părea să se îndepărteze de „materialismul istoric" și să alunece către metafizică. În realitate, toate determinațiile esențiale din *Capitalul* se găsesc deja în *Grundrisse*, unde sunt prezentate ca rezultatul unei deducții logice. Analizele istorice conținute în *Capitalul* sunt adesea adăugiri posterioare: pe parcursul elaborării criticii economiei politice, Marx și-a umplut tot mai mult șarpanta logică cu material empiric. Interpreții „ortodocși" văd această „istorizare" crescândă ca o depășire lăudabilă a construcției lui *Grundrisse*, care, în ochii lor, păcătuiește prin „idealism" și „hegelianism". Abia în anii șaizeci a început să fie criticată serios această interpretare. Pe de o parte, ea a fost pusă la îndoială de Althusser: „Ordinea demonstrației științifice a lui Marx [...] nu are niciun raport direct, biunivoc, cu ordinea în care o categorie sau alta a apărut în istorie" (Althusser, *Lire le Capital*, p. 50). Pe de altă parte, începând din 1968, unii elevi ai Școlii de la Frankfurt din Germania, precum Hans-Georg Backhaus (care a publicat în 1969 un important eseu, *Zur Dialektik der Wertform*, tradus de asemenea și în franceză, și care a continuat cu diverse studii tot despre forma valoare, reunite în 1997 în volumul *Dialektik der Wertform*) și Helmut Reichelt (autor, în 1970, al lucrării *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, și care a devenit ulterior profesor la Bremen), au elaborat o interpretare „logică" prin care încearcă să reconstruiască forma „autentică", „nepopularizată", a teoriei lui Marx a valorii. Ei amintesc faptul că Marx (și un număr restrâns de alți autori, precum Georg Simmel) nu s-a întrebat doar de ce există banii, ci și ce anume sunt ei. Fără răspunsul la această întrebare, nici nu putem decide dacă un anumit fenomen istoric reprezintă bani, o formă ulterioară banilor sau o formă preliminară de bani: doar dezvoltarea logică poate explica esența, natura, banilor.

[14] MEW 23/102, *Cap.* I, p. 99 [*Opere*, vol. 23, p. 102].

[15] MEW 23/99, *Cap.* I, p. 96 [*Opere*, vol. 23, p. 99].

[16] „În analiza lui Marx, dominația socială în capitalism nu constă, la nivelul său cel mai fundamental, în dominația unor oameni de către alții, ci în dominația

oamenilor de către structuri sociale abstracte pe care chiar ei le constituie" (Postone, *Time*, p. 30). Opera lui Moishe Postone, actualmente profesor la Chicago, își are originea în teoria critică și în discuțiile pe care aceasta le-a suscitat în anii 1970. Dar merge mai departe de-atât. Demersul său constituie una dintre încercările cele mai importante din ultimele decenii de reconstrucție a teoriei lui Marx. Postone își începe cartea spunând că distinge „nucleul fundamental al capitalismului de formele lui din secolul al XIX-lea", motiv pentru care el „nu analizează capitalismul cu precădere în termenii proprietății private asupra mijloacelor de producție sau în termenii pieței" (*Time*, p. 3). În locul „unei critici *din punctul de vedere* al muncii", el vrea să propună o „critică *a* muncii în capitalism" (*Time*, p. 5), deoarece „teoria critică de la maturitate a lui Marx este și ea o critică a muncii în capitalism și nu o critică a capitalismului din perspectiva muncii" (*Time*, p. 22). Critica lui Postone (pe care el o identifică totuși cu o anumită dezinvoltură cu critica formulată de Marx însuși) nu se bazează pe „ruptura dintre idealuri și realitatea societății capitaliste moderne, ci pe natura contradictorie a formelor de mediere socială" (*Time*, p. 67). În realitate, el vede contradicția principală a capitalismului în tensiunea crescândă dintre „cunoașterea și capacitățile sociale generale a căror acumulare este efectul formei mediate de muncă a relațiilor sociale, pe de o parte, și această formă de mediere însăși, de cealaltă parte" (*Time*, p. 304).

[17] *Résultats*, pp. 141-143, trad. modificată.

[18] *Résultats*, p. 249; *cf.*, de asemenea, MEW 23/350, *Cap.* I, p. 372 [*Opere*, vol. 23, p. 249].

[19] MEW 26.1/365, *Théories* I, p. 456 [*Opere*, vol. 26.1, p. 377].

[20] MEW 23/91, *Cap.* I, p. 89 [*Opere*, vol. 23, p. 91]; MEW 23/635, *Cap.* I, p. 681 [*Opere*, vol. 23, p. 635].

[21] MEW 23/16, *Cap.* I, p. 6 [*Opere*, vol. 23, p. 16].

[22] MEW 23/618, *Cap.* I, p. 663 [*Opere*, vol. 23, p. 602].

[23] MEW 23/351, *Cap.* I, p. 374 [*Opere*, vol. 23, p. 343].

[24] Poate că aici, mai mult decât oriunde altundeva, vedem continuitatea dintre scrierile de tinerețe ale lui Marx și critica sa ulterioară a economiei. Conceptul de „alienare a ființei generice a omului" (*Gattingswesen*) din *Manuscrisele din 1844*, gândit încă pe calapodul antropologiei lui Feuerbach, pregătea în mod direct analiza viitoare a alienării comunității (*Gemeinwesen*) și a legăturii sociale.

[25] MEW 23/169, *Cap.* I, p. 173 [*Opere*, vol. 23, p. 167, trad. modificată].

[26] MEW 42/231, *Grund.* I, p. 250 [*Bazele*, vol. 1, p. 241].

[27] „În calitate de subiecți *[sujets]*, ei sunt niște supuși *[sujets]* ai Capitalului. Că sunt salariați sau capitaliști contează prea puțin, ei sunt suportul unor procese care îi depășesc" (Vincent, *Marx l'obstiné*, p. 18).

[28] MEW 23/88, *Cap.* I, p. 85, trad. modificată [*Opere*, vol. 23, p. 88, trad. modificată].

[29] „Aceste forme sociale impersonale și abstracte [marfa și capitalul, pe care Postone le numește «forme quasi obiective de mediere socială constituite de către muncă în capitalism»] nu *maschează* doar ceea ce tradiția a considerat a fi relațiile sociale „reale" din capitalism, adică relațiile de clasă; ele *sunt* relațiile reale ale societății capitaliste care îi structurează traiectoria dinamică și formele ei de producție" (Postone, *Time*, p. 6).

[30] „În această formă complet alienată a profitului și în măsura în care configurația însăși a profitului îi disimulează nucleul intern, capitalul capătă tot mai mult o figură obiectivă și se transformă din raport în lucru, dar într-un lucru care a încorporat raportul social, l-a absorbit, un lucru care se comportă față de sine însuși ca și cum ar fi dotat cu o viață și o autonomie fictive, ființă sensibilă-suprasensibilă; sub această formă de *capital* și de *profit* el apare la suprafață ca o presupoziție împlinită. Aceasta e forma realității sale sau, mai degrabă, forma existenței sale reale" (MEW 26 3/474, *Théories* III, p. 570, trad. modificată). În valoare, ceva ce nu există decât în gândire, forma, reglează viața materială, fiind ea însăși expresia unor raporturi sociale. În valoare, legătura socială e la fel de mult cauză pe cât e rezultat al modului social de producție: Marx scrie că „relațiile de dependență *obiectivate*, în opoziție cu cele *personale*, se manifestă în așa fel [...] încât indivizii sunt dominați acum de *abstracții*, pe când înainte depindeau unii de alții. Dar abstracția sau ideea nu este aici altceva decât expresia teoretică a relațiilor materiale care îi domină" (MEW 42/97, *Grund.* I, p. 101 [*Bazele*, vol. 1, p. 99]).

[31] MEW 42/127, *Grund.* I, p. 135 [*Bazele*, vol. 1, p. 131].

[32] MEW 42/92, *Grund.* I, p. 94 [*Bazele*, vol. 1, p. 94].

[33] Postone scrie: „Marx caracterizează explicit capitalul drept substanța care se mișcă cu de la sine putere și care este Subiectul. Procedând astfel, Marx sugerează că un Subiect istoric în sens hegelian există într-adevăr în capitalism, doar că el nu e identic cu niciun grup social, precum proletariatul, sau cu umanitatea. Marx îl analizează mai degrabă în termeni de structură a relațiilor sociale constituită prin niște forme de praxis obiectivante și subordonate categoriei de capital (și deci de valoare). [...] Subiectul lui Marx, ca și cel al lui Hegel, este astfel abstract și nu poate fi identificat cu vreun actor social": el constă în raporturile reificate. În niciun caz Marx nu vrea ca Subiectul său să fie mai „concret" decât cel al lui Hegel (Postone, *Time*, pp. 75-76).

[34] În procesul capitalist de producție, „autoritate[a] [...] aparține purtătorilor ei numai în calitatea lor de personificări ale condițiilor de muncă în opoziție cu munca și nu în calitate de stăpâni politici sau teocratici, ca în formele de producție anterioare" (MEW 25/888, *Cap.* III, p. 916 [*Opere*, vol. 25.2, p. 418]).

[35] „Conștiința mai elevată, mai critică recunoaște caracterul istoric al dezvoltării relațiilor de repartiție" [într-o notă, Marx îl citează pe John Stuart Mill] „dar se cramponează în schimb cu atât mai mult de caracterul imuabil al relațiilor de producție, care decurge din natura omenească și, în consecință, este independent de orice dezvoltare istorică" (MEW 25/885, *Cap.* III, p. 913 [*Opere*, vol. 25.2, p. 415]).

[36] MEW 25/890, *Cap.* III, p. 918 [*Opere*, vol. 25.2, p. 420].

[37] MEW 42/607, *Grund.* II, pp. 199-200 (trad. modificată) [*Bazele*, vol. 2, p. 194]. Postone comentează astfel acest pasaj: „Dacă procesul de producție și relația socială fundamentală a capitalismului sunt corelate una cu alta, atunci modul de producție nu poate fi identificat cu forțele de producție care intră la un moment dat în contradicție cu relațiile capitaliste de producție. Mai degrabă modul capitalist de producție e cel care trebuie considerat ca fiind legat intrinsec de capitalism" (Postone, *Time*, p. 23).

[38] MEW 4/462, *Le Manifeste communiste*, p. 161 [*Opere*, vol. 4, p. 466].

[39] „Legea valorii" era cel mai adesea gândită ca o teorie a dreptății care fundamentează dreptul muncitorului, ca producător al valorii, de a o primi în întregime. Această interpretare etică sau normativă a fost avansată și de unii filosofi burghezi, precum hegelienii Benedetto Croce și Jean Hyppolite, în încercările lor de a se apropia de marxism.

[40] Bernstein, *Présupposés*, pp. 69-77.

[41] „După moartea lui Marx, disciplina criticii economiei devine în esență o variantă a economiei politice a cărei preocupare principală e cea de a formula legile de evoluție ale capitalismului. Aceasta se manifestă mai întâi printr-o acceptare acritică a unei teorii «naturaliste» a valorii care provine mai degrabă de la Ricardo decât de la Marx. [...] Dacă privim mai îndeaproape, discipolii lui Marx nu se îndepărtează prea tare de tematica ricardiană atunci când fac din muncă un fel de element primar – supra-istoric – al organizării sociale. Munca abstractă nu e concepută de ei ca o substanță-subiect produsă de relațiile și reprezentările sociale, ci ca o substanță comună tuturor produselor activității umane productive, independentă de diferențele specifice ale societăților" (Vincent, *Critique du travail*, p. 109).

[42] MEW 25/887, *Cap.* III, p. 914 [*Opere*, vol. 25.2, p. 416].

[43] *Habitation à loyer modéré* (locuințe cu chirie scăzută): tip de locuințe sociale, publice sau private, din Franța. [nota trad.]

[44] Prima uzină care introduce, deja înaintea Primului Război Mondial, ziua de lucru de opt ore era întreprinderea de automobile de la Detroit a lui Henry Ford. Dar nu era un gest de filantropie: „managementul științific al forței de muncă" inventat de inginerul F. Taylor a permis o asemenea creștere a randamentului pe oră, încât muncitorii lui Ford munceau mai mult în opt ore decât alții în doisprezece. Și erau cu atât mai epuizați (*cf.* Kurz, *Schwarzbuch*, pp. 364-385).

[45] Trenkle, *Was ist der Wert*, p. 9.

[46] În realitate, Marx nu a făcut-o niciodată în forma în care au făcut-o unii interpreți, mai ales în ultimele decenii. Trebuie însă să subliniem că aprecierile noastre de față merg dincolo de litera textelor lui Marx – chiar dorindu-se a fi o continuare a logicii lor.

[47] *Urtext*, p. 248.

[48] Într-un eseu intitulat *Fetișismul valorii de întrebuințare*, K. Hafner scrie: „Astfel ajungem la paradoxul următor: în toate societățile omenești putem vorbi de întrebuințare și de utilitate, însă doar acolo unde ideea unei *virtus* proprii lucrului a dispărut complet și unde acestuia i s-a atribuit capacitatea universală de a fi schimbat și valorizat putem vorbi despre o *valoare* de întrebuințare în sens strict [...]. E, de asemenea, semnificativ că noțiunea de utilitate pură, așa cum se prezintă în doctrinele utilitariste, nu se dezvoltă înainte ca producția de mărfuri să se impună din punct de vedere social la un anumit grad și înainte să dispară ultima rămășiță de aristotelism, în sensul ideii unei determinări particulare inerente lucrului specific aflat în discuție" (Hafner, *Gebrauchswertfetischismus*, p. 64).

[49] MEW 42/183, *Grund.* I, p. 199 [*Bazele*, vol. 1, p. 191]. La început, Marx pornea în analiza sa nu de la marfă, ci de la valoare (MEW 42/767, *Grund.* II, p. 375, *Short outline*, «Indexul celor 7 Caiete», în *Grund.* II, p. 379 [*Bazele*, vol. 2, p. 351]). Însă începând de la *Contribuții...*, el înlocuiește valoarea ca punct de plecare

cu marfa. Motivul nu era doar nevoia de a „populariza", căci mai târziu el a polemizat formal împotriva procedeului de a începe cu valoarea. În *Însemnările pe marginea «Manualului de economie politică» al lui Adolph Wagner*, el scrie: „Din *noțiunea de valoare* trebuie, după părerea d-lui Wagner, să deducem întâi *valoarea de întrebuințare* și apoi *valoarea de schimb*, și nu cum procedez eu, deducând valoarea din *marfa concretă*" (MEW 19/361-362, *Remarques sur Wagner*, p. 1537 [*Opere*, vol. 19, p. 390]). Într-o adnotare pe marginea unei cărți a economistului rus Kaufmann, citită în 1877, Marx spune: „Eroarea e în general cea de a porni de la valoare ca de la o categorie supremă, și nu de la concret, de la marfă [...]. *Yes, but not the single man, and not as an abstract being* [Da, dar nu omul izolat, și nu ca o ființă abstractă] [...]. Eroarea e de a porni de la om ca ființă care gândește, și nu ca ființă care acționează" (reprodusă în *Karl Marx Album 1953*, citată de Rosdolsky, *Genèse*, p. 163). Ar fi însă o greșeală să vedem în aceste observații o turnură teoretică fundamentală. Ele corespund mai degrabă nevoii de a polemiza cu metoda academică – reprezentată aici de Wagner – de a porni de la o simplă analiză a conceptului, „metoda profesorală germană de a lega conceptele unele de altele" (MEW 19/371, *Remarques sur Wagner*, p. 1546, trad. modificată [*Opere*, vol. 19, p. 401]). De fapt, nu putem decela o mare diferență la Marx între demersul care începe prin valoare, așa cum îl înțelege el, și cel care începe prin marfa „concretă". Și, mai ales, el n-a început vreodată cu munca.

[50] MEW 25/828, *Cap.* III, p. 855 [*Opere*, vol. 25.2, p. 358]. Cu toate astea, cu câteva pagini înaintea acestei afirmații, citate de nenumărate ori, Marx critică la Ricardo conceptul său non-istoric de muncă. Acesta introduce „o simplă fantomă – «munca», care nu este decât o abstracție și care, ca atare, în genere nici nu există [...] e doar activitatea productivă a omului în genere, prin intermediul căreia acesta realizează schimbul de substanțe cu natura, activitate nu numai lipsită de orice formă socială și de orice caracter determinat, ci activitate care se manifestă pur și simplu în existența ei naturală, independentă de societate, detașată de orice societate și ca expresie și afirmare a vieții, comună atât omului încă nesocial, cât și omului care a căpătat o oarecare determinare socială" (MEW 25/823-824, *Cap.* III, pp. 850-851 [*Opere*, vol. 25.2, p. 353]).

[51] MEW 23/57, *Cap.* I, p. 48 [*Opere*, vol. 23, p. 57].

[52] MEW 42/512, *Grund.* II, p. 102 [*Bazele*, vol. 2, p. 98].

[53] *Critique de List*, p. 77.

[54] MEW 3/77, *L'idéologie allemande*, p. 45 [*Opere*, vol. 3, p. 80].

[55] MEW 3/69-70, *L'idéologie allemande*, p. 37 [*Opere*, vol. 3, p. 71].

[56] MEW 3/186, *L'idéologie allemande*, p. 198 [*Opere*, vol. 3, p. 199].

[57] MEW 19/22, *Critique du programme de Gotha*, pp. 1421-1422 [*Opere*, vol. 19, p. 15].

[58] MEW 25/703, *Cap.* III, p. 728 [*Opere*, vol. 25.2, p. 233].

[59] Rosdolsky îl caracterizează drept niște „raționamente pe care – deși au fost scrise de Marx acum mai bine de o sută de ani – nu le putem citi astăzi decât cu o profundă emoție, căci ele conțin una din viziunile cele mai îndrăznețe ale spiritului omenesc" (Rosdolsky, *Entstehungsgeschichte*, p. 500). Roman Rosdolsky s-a născut în 1898 la Lvov. Între 1927 și 1931 a colaborat la prima ediție a operelor complete ale lui Marx și Engels (MEGA). După ce a fost închis în lagăre de concentrare

germane în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, a emigrat în Statele Unite, unde a murit în 1967 la Detroit. Lucrarea sa principală, la care a lucrat vreme de douăzeci de ani, a fost publicată în 1968 în Germania cu titlul *Geneza «Capitalului» la Karl Marx*. În ciuda sau, mai degrabă, datorită caracterului său foarte filologic, cartea a avut un ecou care durează până astăzi. Ea a demonstrat că problema cea mai importantă și cea mai neglijată pe care o ridică *Grundrisse* este relația lor cu logica hegeliană. Rosdolsky era conștient că reia o tradiție demult îngropată: „Se vede: cele patru decenii care au trecut de la publicarea studiilor pionierului Lukács [*Istorie și conștiință de clasă*] nu au adus nici cea mai mică schimbare" (Rosdolsky, *Genèse*, p. 19). Cei care după 1968 au descoperit problematica valorii și a metodei la Marx i-au recunoscut rolul anticipator lui Rosdolsky.

[60] MEW 42/600-601, *Grund.* II, pp. 192-193, 194 [*Bazele*, vol. 2, pp. 187-188]. Economistul italian Claudio Napoleoni a recunoscut deja în 1970 că aici „Marx pune direct în relație teza sfârșitului inevitabil al capitalismului cu teoria valorii" (Napoleoni, *Smith*, p. 206), chiar dacă acest pasaj nu este singurul din acest punct de vedere, așa cum crede Napoleoni.

[61] MEW 42/604, *Grund.* II, p. 196 [*Bazele*, vol. 2, p. 191].

[62] Postone, *Time*, p. 4.

[63] Postone, *Time*, pp. 150-151, 154, 157.

[64] Marx scrie în *Contribuții...*: „Schimbul de mărfuri este procesul în care schimbul social de substanțe, adică schimbul produselor deosebite ale indivizilor particulari, reprezintă totodată crearea unor relații de producție sociale determinate, în care indivizii intră în cadrul acestui schimb de substanțe" (MEW 13/37, *Contr.*, p. 9 [*Opere*, vol. 13, pp. 40-41]): prin urmare, schimbul e cel care creează raporturile de producție, în timp ce în societățile precapitaliste contrariul era adevărat. Rubin a fost unul dintre primii care au dezvoltat această tematică: în societatea mărfii, „circulația lucrurilor – în măsura în care ele capătă proprietățile sociale specifice ale valorii și banilor – nu exprimă doar raporturile de producție dintre oameni, ci le creează" (Rubin, *Études*, p. 29). Acest aspect este ilustrat în mod fericit printr-o comparație cu atelierele unei uzine care nu „schimbă" produsele lor: aici, „în cursul procesului de producție, obiectul circulă de la anumiți indivizi la alții *pe baza* raporturilor de producție care există între aceștia, însă nu această mișcare a obiectului e cea care creează raporturile de producție" (*Études*, p. 34). La fel, „în societatea feudală, raporturile de producție între oameni se stabilesc *pe baza* distribuției lucrurilor între oameni și *pentru* aceste lucruri, dar nu *prin intermediul* lor" (*Études*, p. 52). În capitalism, dimpotrivă, „*procesul material de producție*, pe de o parte, și *sistemul raporturilor de producție* dintre diferitele unități economice private și individuale, pe de altă parte, nu sunt ajustate unul față de celălalt de dinainte" (*Études*, p. 38). Astfel, „*agenții producției* se coordonează prin intermediul *elementelor producției*; raporturile de producție dintre oameni se stabilesc prin intermediul mișcării *lucrurilor*" (*Études*, p. 40).

[65] *Cf.* Lohoff, *Sexus und Arbeit*, pp. 56-68.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV

Criza societății mărfii

VALOAREA ÎN CRIZĂ

Un mod de producție organizat în așa fel încât să alimenteze nevoile și capriciile păturilor dominante, precum feudalismul, poate avea multe probleme, dar nu poate fi niciodată atât de distrugător și autodistrugător cum e societatea condusă de „subiectul automat". Un sistem care nu e tautologic, ci orientat către un scop, își găsește întotdeauna limita și punctul de echilibru. Se poate spune că toate societățile care au existat până acum au fost oarbe. Niciuna dintre ele nu a dispus cu adevărat în mod conștient de propriile sale forțe, niciuna nu a fost lipsită de o mediere fetișistă. Dar, față de societatea capitalistă, ele nu aveau aproape deloc dinamism. Ceea ce face atât de periculoasă societatea modernă e faptul că ea se supune unui dinamism foarte puternic, pe care nu reușește deloc să-l controleze, întrucât e în întregime livrată mediului său fetișist.

Această absență a limitelor nu-și face intrarea în lume decât odată cu banii, adică odată ce banii devin scopul producției. Banii ca încarnare a valorii au drept unică finalitate propria lor acumulare[1]: „Fixați ca avuție, ca formă generală a avuției, ca valoare ce se manifestă în calitate de valoare, banii reprezintă, așadar, tendința permanentă de a depăși limitele lor cantitative: un proces fără sfârșit"[2]. Nu e vorba aici de o calitate superioară care i-ar afecta din exterior, ci de structura lor de bază[3]. De fapt, nelimitarea ce caracterizează

capitalul e dedusă de Marx din conceptul de capital; ceea ce înseamnă că, implicit, capitalul și nelimitarea sa nu vor lua sfârșit decât împreună. Am văzut deja că valoarea nu se conservă decât prin creșterea ei în circulație. Dar Marx deduce nelimitarea și din „contradicția care opune trăsăturile generale ale valorii existenței ei materiale într-o marfă determinată", despre care vorbește în acel *Short outline* din 1858. În a treia lor determinație formală – banii în calitate de bani –, banii, care nu reprezintă decât o cantitate mai mică sau mai mare din bogăția generală, devin o contradicție vizibilă: în calitate de bogăție generală, ei sunt chintesența tuturor valorilor de întrebuințare și au capacitatea de a cumpăra totul. Dar în același timp, sub această formă, banii sunt în continuare un *quantum* determinat și limitat de bani și, implicit, un reprezentant limitat al bogăției generale. Această contradicție între caracterul calitativ nelimitat și cantitativ limitat al banilor produce un progres nesfârșit din punct de vedere cantitativ, în care banii încearcă să se apropie, prin intermediul creșterii lor permanente, de bogăția pur și simplu. Asta se întâmplă de îndată ce banii, nemaifiind legați de nevoile concrete, devin scopul producției: „Condiția prealabilă ca să existe valoare de schimb, sub forma oricărei alte mărfi, este nevoia particulară la care răspunde valoarea de întrebuințare particulară în care ea se materializează: pentru aur și argint, expresii ale bogăției abstracte, nu există deloc o limită de acest fel"[4]. Acest caracter tautologic, aspectul dinamic al capitalismului și antrenarea forțată a tuturor societăților în „istorie" nu sunt, astfel, decât aspecte diferite ale aceluiași lucru[5]. Societatea întemeiată pe producția de mărfuri, cu universalitatea ei exteriorizată și abstractă, este în mod necesar fără limite, distrugătoare și autodistrugătoare[6]. Acest rezultat este deja prezent în conceptul său, așa cum Marx a arătat cu fiecare ocazie: „Dar în calitatea sa de reprezentant al formei generale a avuției, al banilor, capitalul este tendința neîngrădită și nelimitată de a depăși propriile sale limite. Orice limită este și trebuie să fie pentru el o îngrădire, altminteri el ar înceta să fie capital, adică

bani care se autoreproduc. Dacă o limită determinată sau alta nu ar constitui pentru capital o barieră, ci o limită în cadrul căreia el s-ar simți bine, aceasta ar însemna că el s-a degradat, transformându-se din valoare de schimb în valoare de întrebuințare, din formă generală a avuției într-o formă sau alta de existență substanțială a acesteia"[7]. Capitalul care nu încearcă să sporească recade în starea de tezaur: o acumulare inertă în afara circulației.

Chiar și abolirea finală a capitalului va fi, după Marx, un efect al lipsei sale de limite, din cauza căreia capitalul se transformă în cea mai mare limită pentru el însuși și lucrează la propria sa abolire[8]. *Teoria crizei* e una din părțile cele mai originale din opera lui Marx: el îi reproșa economiei politice burgheze că devine complet „vulgară" atunci când e vorba să trateze despre criză[9]. Teoria sa despre criză e mai degrabă fragmentară și nu lipsită de contradicții. Dar putem spune că toată analiza sa a capitalismului e esențialmente o „teorie a crizei", până la sfârșitul „apocaliptic" prin care preconiza să-și încoroneze critica economiei politice[10]. Marx a analizat îndelung, în special în cel de-al treilea volum din *Capitalul*, crizele ciclice ca o formă normală de funcționare a capitalismului, în care prosperitatea nu e nicicând stabilă. Dar el a dezvoltat totodată și o teorie a „crizei finale", pe care o considera inevitabilă din cauza *limitei interne de nedepășit* a capitalismului. A făcut asta mai ales în *Grundrisse*; dar până la sfârșitul vieții, a insistat asupra faptului că dinamica capitalismului îl împinge către o criză ce duce la colaps[11]. Pentru Marx, coincidența esențială dintre capitalism și starea de criză nu e doar rezultatul incoerențelor cantitative dintre diferiții factori ai economiei capitaliste (incoerențe care făceau deliciile *teoriei sub-consumului*, înfloritoare pe vremea keynesianismului). Tendința către criză e deja conținută în structura mărfii, cu separația ei fundamentală dintre producție și consum[12], particular și universal. Fiecare nouă etapă a analizei nu face decât să expună din nou acest potențial de criză: „Rămâne, așadar, valabil, faptul că

forma cea mai abstractă a crizei (și de aceea posibilitatea formală a crizei) este însăși *metamorfoza mărfii* care, ca mișcare desfășurată, conține numai contradicția dintre valoarea de schimb și valoarea de întrebuințare cuprinsă în unitatea mărfii, mai departe – dintre marfă și bani. Dar faptul datorită căruia această posibilitate a crizei devine criză nu este cuprins în această formă: ea cuprinde numai faptul că *forma* pentru criză există. Or, tocmai acest lucru este important pentru analizarea economiei burgheze. Crizele pieței mondiale trebuie considerate ca o concentrare reală a tuturor contradicțiilor economiei burgheze și ca o rezolvare a lor prin violență. De aceea, momentele izolate care se concentrează astfel în aceste crize trebuie să fie evidente și să se dezvolte în fiecare sferă a economiei burgheze și, pe măsură ce pătrundem mai adânc în această economie, trebuie, pe de o parte, să descoperim determinări tot mai noi ale acestei contradicții și, pe de altă parte, să arătăm cum, în formele ei mai concrete se repetă și sunt cuprinse forme mai abstracte ale ei. Așadar se poate spune: criza în prima ei formă este însăși metamorfoza mărfii, separarea cumpărării de vânzare"[13]. Acest lung citat este util pentru că ne arată că putem vorbi de o *unitate între teoria valorii și teoria crizei* la Marx. Criza nu este o întrerupere temporară care vine să tulbure funcționarea „normală" a capitalismului. Ea constituie, mai degrabă, adevărul său. În „conceptul", în „forma elementară" a capitalismului nu e închis doar faptul „nebuniei" capitalismului, ci și faptul că el nu poate evolua decât prin niște fricțiuni continue, pentru a trebui să se prăbușească în final sub greutatea propriei sale logici sau, mai degrabă, non-logici.

În fond, toate crizele capitalismului sunt cauzate de absența unei comunități, a unei unități sociale. Într-un fel, aceasta se reconstituie în criză în mod violent: „*Criza* nu este altceva decât înfăptuirea prin violență a unității fazelor procesului de producție care s-au separat și au devenit independente unele de altele"[14]. În

paginile din *Grundrisse* despre sfârșitul muncii la care ne-am referit mai sus, Marx prevede prăbușirea producției de valoare tocmai ca efect al desfășurării logicii valorii. El preconizează abolirea muncii ca bază a bogăției sociale: „*Furtul de timp de muncă străin, pe care se sprijină actuala avuție,* apare ca o bază mizeră în comparație cu această bază recent dezvoltată, creată de însăși marea industrie. De îndată ce munca în forma ei nemijlocită a încetat să fie marea sursă a avuției, timpul de muncă încetează și trebuie să înceteze de a mai fi măsura avuției și de aceea valoarea de schimb încetează să fie măsura valorii de întrebuințare. *Supramunca maselor muncitorești* a încetat să fie o condiție a dezvoltării avuției generale, după cum *non-munca celor puțini* a încetat să fie o condiție a dezvoltării forțelor universale ale minții omenești. În felul acesta, producția bazată pe valoare de schimb se năruie și însuși procesul nemijlocit al producției materiale este dezbărat de jalnica sa formă antagonică"[15].

Marxiștii tradiționali, în ciuda unui anumit loc comun care afirmă contrariul, au făcut prea puțin caz de teoria lui Marx despre criză. Atunci când se ocupau de ea, era în general în termeni pur cantitativi și autonomizând diferitele elemente ale crizei. Chiar și puținii teoreticieni ai crizei precum R. Luxemburg, H. Grossmann și P. Mattick[16], se raportau în general la schemele de reproducere din cel de-al doilea volum din *Capitalul*, la supraproducție și la sub-consum. Ei pronosticau prăbușirea capitalismului, însă fără să o deducă din structura mărfii. Pentru ei, adevărata problemă a capitalismului este scăderea tendențială a ratei profitului. Marx a acordat într-adevăr o mare importanță acestei tendințe de scădere. Ea este o consecință a contradicției celei mai vizibile a capitalismului: capitalul are mereu nevoie să absoarbă muncă vie, care e singura sursă de plusvaloare. În același timp, concurența împinge inevitabil capitaliștii să înlocuiască munca vie prin utilizarea capitalului fix, altfel spus a mașinilor, care permit creșterea productivității forței de muncă utilizate. Pe termen lung, capitalul investit constă

într-un procent tot mai mare de capital fix și tot mai mic de capital variabil, cheltuit pe salarii. Marx numește acest fenomen „creșterea compoziției organice a capitalului". Dar asta înseamnă totodată că profitul scade, chiar dacă gradul de exploatare crește. Marx a înșirat o serie de factori care încetinesc această tendință de scădere, cum ar fi scăderea prețurilor capitalului fix. Însă el subliniază că pe termen lung această scădere se va accentua tot mai mult, deoarece cauza ei principală e imposibil de eliminat.

Nu e limpede dacă Marx însuși considera acest fenomen ca o limită internă absolută, care ne-ar permite să prezicem cu certitudine că într-o bună zi capitalismul „nu va mai funcționa". De fapt, el nu-și punea cu adevărat problema, pentru că se aștepta, așa cum au făcut-o de-atunci marxiștii, ca sistemul capitalist, chiar și înainte de a se lovi de limita sa internă și de a se prăbuși din interior – după Rosa Luxemburg, procesul care duce la asta poate să se prelungească mai mult sau mai puțin până la „stingerea soarelui" –, să dispară dintr-un alt motiv: sub forma proletariatului, capitalismul își creează propriul său dușman, „groparul" său. Conform acestei așteptări, fiecare criză ciclică sporește conștiința proletariatului și îi diminuează răbdarea. Criza nu ar fi astfel decât o agravare a luptei de clasă și, în același timp, rezultatul ei. Această explicație a crizei prin luptele proletariatului își atinge paroxismul în „extrema stângă", cu voluntarismul ei subiectivist care se opune „obiectivismului" rigid al ortodoxiei marxiste. Pentru „subiectiviști", faptul însuși de a studia legile care reglează funcționarea societății capitaliste e echivalent cu a le aproba și a ne pune în slujba lor. Pentru ei, orice moment e potrivit pentru a „lovi", trebuie doar să ne-o dorim suficient de tare. Reproșul lor la adresa altor marxiști era, de fapt, de natură pur morală: că sunt niște trădători care nu vor să arunce în luptă masele pe care le comandă. În realitate, marxiștii de toate culorile erau uniți, și sunt în continuare, în ignoranța lor tacită privind limita internă, logică, a capitalismului. Ei resping

ideea că capitalismul ar putea sfârși printr-o criză absolută: de fapt, acest gen de criză ar fi tocmai o criză a formelor însele – marfa, statul, banii – pe care ar vrea să le cucerească ei înșiși pentru a le administra „în mod democratic" și în „avantajul proletariatului". Dacă ei detestă teoria colapsului, e pentru că ea prevede totodată sfârșitul proletariatului și al muncii înseși.

Speranța că, la un moment dat, capitalismul va dispărea pentru că un proletariat tot mai numeros, mai mizerabil, mai concentrat, mai conștient și mai organizat îl va aboli a luat sfârșit înainte de a se sfârși capitalismul. În această situație, cealaltă parte a teoriei crizei a lui Marx e cea care devine actuală: cea prin care a anticipat la nivel logic criza finală. Se înșelase doar atunci când a considerat drept crize finale crizele din epoca sa, care însă nu erau decât niște crize de creștere, și nici măcar dintre cele mai grave. A mai fost nevoie de încă un secol pentru a atinge punctul în care autocontradicția inerentă a capitalismului începe să-i împiedice funcționarea și mecanismul se blochează. Ceea ce iese astăzi la iveală este o criză mult mai profundă decât cele pe care le năștea în trecut disproporțiile cantitative de moment. Contradicția dintre conținutul material și forma valoare conduce la distrugerea celui dintâi. Ea devine vizibilă în special în criza ecologică și se prezintă astfel ca „productivisim", ca producție tautologică de bunuri de consum – care însă nu e decât consecința transformării tautologice a muncii abstracte în bani. Producția ca scop în sine nu înseamnă producția cea mai mare posibilă de valori de întrebuințare, ca și cum ar fi vorba de un fel de poftă de ceva concret – argumentația ecologistă prezintă adesea problema în această manieră falsă. Nu avem aici de-a face cu o pulsiune irepresibilă de a ne înconjura de bogății materiale sau de a transforma lumea. Risipa uriașă a bazelor naturale ale vieții ce caracterizează capitalismul actual nu e nici consecința nevoii de a hrăni o populație mondială enorm crescută, așa cum vor să ne facă să credem numeroși neomalthusieni, și

nici consecința dorințelor sale „exagerate". Ci e rezultatul logicii tautologice a sistemului mărfii. Șase miliarde de ființe umane ar putea chiar trăi mult mai bine decât astăzi producând și muncind mult *mai puțin* decât acum.

Producția de valoare și plusvaloare, singurul scop al subiecților mărfii, poate de asemenea să comporte o *diminuare* a producției de valori de întrebuințare, chiar și a celor mai importante. Vedem asta în cazurile tot mai frecvente de *dezindustrializare* a unor țări întregi, în care producția se reduce doar la acele sectoare ale căror produse sunt exportabile, chiar dacă nu e vorba decât de arahide. „Producția de dragul producției" înseamnă acumularea cea mai mare posibilă de muncă moartă. Câștigurile în productivitate, adică creșterea producției de valori de întrebuințare, nu schimbă deloc valoarea produsă în fiecare unitate de timp. O oră de muncă e tot o oră de muncă, iar dacă în această oră se produc șaizeci de scaune în loc de unu, înseamnă că în fiecare scaun nu e conținută decât a șaizecea parte dintr-o oră: scaunul „valorează" atunci doar un minut. Creșterea forțelor productive, sub presiunea concurenței, nu crește deloc valoarea fiecărei unități de timp: acest fapt trasează o limită indepasabilă pentru crearea de plusvaloare, a cărei creștere devine tot mai dificilă. Pentru a produce aceeași cantitate de valoare, o producție tot mai mare de valori de întrebuințare este necesară, și implicit un consum sporit de resurse naturale. Dacă nu vrea să fie eliminat de concurență, pentru proprietarul de capital devine necesar să producă cele șaizeci de scaune cu speranța că va întâlni o cerere în bani. El poate chiar să încerce să o creeze, fără a ține cont de raportul real dintre nevoile și resursele din societate. Scăderea ratei profitului comportă nevoia de a crește continuu producția de mărfuri pentru a stopa căderea masei profitului. Tocmai pentru că sporurile în productivitate nu cresc plusvaloarea decât în mod indirect, e necesară creșterea continuă a acestei productivități[17]. Întreaga lume concretă este astfel consumată puțin câte puțin doar

pentru a conserva forma valoare[18]. În societatea bazată pe valoare, productivitatea crescută a muncii se transformă într-o calamitate, deoarece ea este rațiunea profundă a crizei ecologice. E o manifestare a opoziției dintre forma abstractă și conținutul concret ce traversează întreaga istorie a capitalismului.

Valoarea descrisă de Marx se caracterizează prin aceea că ea nu acționează în vid, ci trebuie mereu să lupte cu rezistențele concretului. Forma abstractă încearcă să devină independentă de conținutul concret și de legile lui. Însă conținutul o afectează iarăși și iarăși, pentru că o formă fără conținut nu poate exista. Gândirea lui Marx se caracterizează tocmai prin importanța pe care o acordă naturii în sens larg, de exemplu acolo unde Marx pune în relief rolul valorii de întrebuințare, neglijat de economiștii clasici, sau când subliniază că munca nu este doar un proces de valorizare, ci și un proces de producție[19]. Aproape toată gândirea burgheză reflectă logica valorii prin faptul că presupune existența unei forme autonomizate ce poate continua să se dezvolte veșnic, fără a întâlni vreo rezistență din partea vreunui conținut sau substanțe. Economiștii burghezi gândesc mereu în termeni cantitativi și cred că se poate crește valoarea după bunul plac, fără să avem a ne teme de vreo limită obiectivă, cum ar fi capacitatea de consum a societății, legile care decurg din valoarea de întrebuințare a capitalului fix sau caracterul limitat al resurselor naturale și al forței de muncă disponibile. Dacă acest ultim aspect e mai mult sau mai puțin natural, mult mai numeroase sunt în schimb limitele care, chiar fiind sociale, capătă din cauza caracterului lor fetișist un aspect cvasinatural, cum e cazul cu scăderea ratei profitului sau cu supraproducția. Forma, în măsura în care ține de gândire, este cantitativ nelimitată, pe când conținutul are întotdeauna limite. Convingerea conform căreia am putea manipula la nesfârșit realitatea se prăbușește în cele din urmă în criză; existența unei realități inconturnabile, a unei

substanțe care își are propriile ei legi, iese atunci la lumină. Toate teoriile relativiste, de la pozitivism la postmodernism, au contestat mereu acest fapt. Omiterea fundamentelor naturale e tocmai ceea ce distinge gândirea burgheză modernă de teoria lui Marx. Putem astfel vedea de ce critica lui Marx a economiei politice, departe de a fi incapabilă să explice criza ecologică sau de a ține cont de ea, așa cum se pretinde adesea, oferă singura explicație structurală pentru apariția ei ce nu se mulțumește doar cu niște interpelări morale.

Pe de altă parte, această productivitate sporită a muncii – care, ca atare, ar putea fi desigur un bun al întregii umanități – produce într-un mod mai direct colapsul societății bazate pe valoare[20]. Paradoxal, tocmai din cauza forței sale mai mari, dată de dezlănțuirea forțelor productive, capitalismul își atinge limita: cheltuirea individuală de forță de muncă e tot mai puțin factorul principal al producției. Cele care devin în mod direct forța productivă principală sunt științele aplicate, precum și cunoștințele și capacitățile răspândite la nivel social. Nevoia de a calcula munca efectuată de către fiecare, și implicit valoarea care-i revine, se transformă astfel într-o „carapace" care sufocă posibilitățile productive, deoarece munca individuală nu mai e măsurabilă. Cheltuirea ei nu mai poate constitui forma socială a bogăției și nici nu mai poate fi condiția pentru ca individul să participe la fructele acesteia. Știința ca forță productivă a abolit identitatea dintre „muncă" și „schimbul de substanțe cu natura", întrucât ea a creat un proces productiv în care „producătorul" se găsește adesea „alături" de mijloacele de producție, mulțumindu-se să le controleze și dirijeze. Aceste noi forțe productive sunt opera întregii societăți; de îndată ce o nouă procedură (să zicem un nou software) e inventată, „valoarea" ei nu se mai regăsește în produse (sau cel mult în doze homeopatice). Încercarea de a determina munca pe care o cheltuiește fiecare producător individual devine astfel tot atât de imposibilă, pe cât de inutilă. În această situație, „schimbul" de unități de muncă își

pierde rațiunea sa de a fi, așa cum Marx prevăzuse pentru comunism[21]. De fapt, schimbul nu este necesar decât în condițiile în care producătorii sunt separați unul de celălalt și unde doar lucrurile sunt socializate. Însă astăzi separarea producătorilor nu mai are o bază materială sau tehnică și derivă exclusiv din forma valoare abstractă, care își pierde astfel definitiv funcția ei istorică.

Funcționarea efectivă a producției se eliberează așadar tot mai mult de logica valorii, care se transformă într-o cămașă de forță arhaică. E chiar ceea ce Marx, în profeția sa din *Grundrisse*, prevăzuse ca unul din posibilele rezultate ale societății valorii. Din păcate, vedem că nu e deloc vorba de o ieșire pașnică și graduală din societatea capitalistă, ieșire care ar avea doar nevoie să fie tradusă la nivel politic – așa cum pretind anumite concepții care se raportează la aceste pagini din Marx sau așa cum proclamă cei care, chiar și fără vreo susținere teoretică, prezintă unele invenții precum *free software*-ul drept depășirea capitalismului. *Forma* valoare va continua să existe, nu deoarece clasele dominante au hotărât astfel, ci pentru că e vorba de o formă fetișistă ce nu e percepută ca atare de către subiecți. Departe de a se evapora, forma valoare, deși „obiectiv" depășită, intră tot mai des în coliziune cu conținutul material pe care îl creează.

Vedem asta mai ales în faptul că o societate, pentru care munca este esența și unicul motor, abolește munca și face astfel producția de valoare, și implicit de plusvaloare, aproape imposibilă. Am spus că scăderea ratei profitului a însoțit întreaga evoluție a capitalismului. Însă pentru mult timp, ea a fost compensată, ba chiar supracompensată, de creșterea *masei profitului*. Era suficient ca modul de producție să se răspândească mai rapid decât scăderea ratei profitului: dacă în zece ani, grație utilizării unor noi tehnologii, componenta capitalului variabil – așadar a salariilor – conținută de o marfă descrește de la 20 la 10%, și astfel rata profitului – presupunând o rată a plusvalorii, adică un grad al exploatării, stabilă la

50% – diminuează de la 10 la 5%, dar în același timp se produc de trei ori mai multe mărfuri, atunci masa profitului crește cu 50% și poate astfel să alimenteze un ciclu lărgit al producției. Această posibilitate a fost prevăzută de Marx și ea s-a realizat într-adevăr vreme de mai bine de un secol. Cu toate astea, e limpede că această evoluție trebuie să ajungă într-o bună zi la un punct fără de întoarcere, pornind de la care masa profitului capitalului global va începe să scadă până ce va atinge o limită absolută.

De fapt, nu e suficient pentru capital să absoarbă muncă. El trebuie s-o facă la un nivel suficient de rentabilitate, iar acest nivel e stabilit în fiecare moment de concurență și de gradul de întrebuințare a capitalul fix. Dacă cu o sută de mii de euro investiți în mașini de ultimă generație putem să producem zece mii de perechi de papuci cu un singur muncitor, pe care îl putem plăti chiar și cu două mii de euro pe lună, pentru acela care nu poate investi atât de masiv în capitalul fix nu e rentabil să angajeze nici măcar un muncitor: chiar și zece muncitori plătiți cu câte două sute de euro pe lună nu vor produce, cu instrumente arhaice, decât o mie de perechi de papuci. Altfel spus, pentru ca să fie rentabil consumul de forță de muncă, e nevoie de investiții enorme, ceea ce se exprimă în faptul extrem de vizibil că un loc de muncă „costă" tot mai mult[22].

MUNCĂ PRODUCTIVĂ ȘI MUNCĂ NEPRODUCTIVĂ

De altfel, în capitalism nu orice muncă este o muncă productivă. Desigur, nu vorbim aici despre utilitatea reală a muncii, pentru că această dimensiune este absentă din logica valorizării. E mai degrabă vorba de a ști dacă o muncă produce sau nu plusvaloare. Marx a acordat o anumită atenție acestei probleme, pe când marxiștii au neglijat-o în general și cu atât mai puțin au recunoscut legătura ei cu crizele capitalismului. Ei le-au abandonat astfel terenul

economiștilor burghezi, care la această oră vor să ne dea de înțeles că fiecare pierdere de locuri de muncă din sectoarele tradiționale (industrie grea, agricultură etc.) este larg compensată de noile slujbe și fantasticele oportunități de câștig care apar și vor apărea tot mai mult în viitorul apropiat, în servicii, informatică etc. – ignorând astfel complet faptul că aceste munci, fie ele „utile" sau „nu", nu sunt o „muncă productivă" în sens capitalist.

Pentru Marx, singura muncă productivă – în sens capitalist – e cea care creează plusvaloare ce poate fi reinvestită. Celelalte munci nu fac decât să consume veniturile celor care le plătesc. Dacă mă duc la croitor ca să-mi confecționeze o haină pentru mine, aceasta nu e o cheltuială productivă, iar croitorul nu a făcut o muncă productivă în sens capitalist. Dacă folosesc aceiași bani ca salariu pentru muncitorii din confecții, care produc haine pe care eu le revând, avem o muncă productivă. Dovada e faptul că prima cheltuială, dacă o repet suficient de multe ori, mă lasă fără bani, pe când a doua cheltuială, repetată de mai multe ori, ar trebui să mă facă un om bogat, datorită plusvalorii stoarse de la muncitori[23]. Desigur, capitalismul nu poate renunța complet la muncile „neproductive". Dar dat fiind că numai munca productivă constituie „esența"[24] lui, el trebuie să încerce să limiteze muncile neproductive și să le transforme, pe cât posibil, în munci productive. De pildă, un învățător, ca atare, nu este un muncitor „productiv". Dar, spune Marx, dacă lucrează într-o școală privată și creează plusvaloare pentru angajatorul său, el devine productiv (producător de capital)[25]. Distincția pe care Marx o trasează între muncă productivă și muncă neproductivă a fost puternic atacată, și el e adesea acuzat că recunoaște doar munca materială, ba chiar industrială, ca producătoare de plusvaloare, excluzând serviciile și toate muncile imateriale, care se presupune că reprezintă astăzi grosul muncii sociale. E fals, pentru că Marx nu a identificat vreodată la nivel conceptual problema caracterului productiv sau neproductiv al unei munci cu conținutul ei material

sau imaterial – chiar dacă preponderența muncii materiale în epoca lui sugera o cvasiidentitate empirică.

Astăzi putem însă să determinăm mai bine chestiunea muncii productive. Nu putem decide într-un caz izolat dacă o muncă e productivă; asta depinde de poziția ei în procesul complet de reproducere. Doar la nivelul capitalului global putem vedea caracterul productiv sau neproductiv al unei munci: persoanele care, în interiorul unei întreprinderi, se ocupă cu curățenia, de exemplu, sau cu contabilitatea sunt muncitori neproductivi. Ei sunt un rău necesar pentru întreprindere. Organizarea lor în întreprinderi specializate care-și oferă serviciile altor întreprinderi, care astfel nu mai angajează în posturi fixe pentru aceste sarcini, creează plusvaloare pentru proprietarii acestor întreprinderi de servicii și constituie secretul a ceea ce se numește „terțiarizare". Dar aceste profituri pentru capitalurile particulare se anulează la nivelul capitalului global (din păcate, acest aspect nu e suficient dezvoltat în argumentația lui Marx), unde aceste activități reprezintă tot o deducție din plusvaloarea realizată de capitalul productiv. Pentru ca o muncă să fie productivă, trebuie ca produsele ei să revină în procesul de acumulare a capitalului, iar consumarea lor să alimenteze reproducerea lărgită a capitalului, fiind consumate de muncitori productivi sau devenind bunuri de investiții pentru un ciclu care produce într-adevăr plusvaloare. Astfel înțeleasă, diferența dintre munca productivă și munca neproductivă nu se suprapune cu distincția dintre bunuri materiale și servicii și nici cu cea dintre cheltuieli publice și investiții private – chiar dacă rămâne adevărat că aproape toate cheltuielile de stat reprezintă un consum neproductiv (armament, administrație publică, educație, sănătate etc.). Inclusiv o parte din producția industrială e, așadar, neproductivă astăzi[26].

Nu doar diminuarea vizibilă a muncii în lumea contemporană e cea care pune în criză valorizarea – încă și mai mult o

face îngustarea invizibilă a muncii productive. Doar o foarte mică parte din activitățile care se derulează în lume creează plusvaloare și astfel încă alimentează capitalismul[27]. Diminuarea muncii productive e totodată cauzată de creșterea constantă a ceea ce Marx numește (printr-o expresie franceză) *„faux frais"* [cheltuieli accesorii]. Sectoarele productive au nevoie de numeroase activități în amonte, în aval și pe lângă procesul productiv propriu-zis. Dar e vorba de munci neproductive și care adesea nu se pot supune logicii valorii. În parte, aceste munci se situează în interiorul întreprinderii, precum curățenia sau contabilitatea pe care le-am menționat. Dar cele mai multe din aceste *„faux frais"* sunt în grija statului. Prin impozite și celelalte intrări, statul finanțează tot ceea ce e prea scump chiar și pentru întreprinderile cele mai mari (construcția căilor ferate este exemplul istoric cel mai cunoscut) sau ceea ce nu poate fi organizat după criteriile obișnuite ale profitului, deși e ceva ce rămâne indispensabil: producția modernă are nevoie de muncitori calificați, așadar de un sistem educațional care să acopere întreaga societate, ceea ce un sistem educațional pur privat nu ar putea garanta. „Securitatea" interioară și exterioară, transporturile, sistemul sanitar, administrația și multe alte lucruri sunt necesare pentru ca munca productivă să se poată derula. În schimb, ea trebuie să cedeze o parte din profitul ei statului. Orice capital particular este, desigur, mulțumit să găsească infrastructuri care funcționează bine și a căror întrebuințare e adesea gratuită. Dar pentru capitalul global, acestea sunt niște cheltuieli accesorii, pe care trebuie să le limiteze pe cât posibil, pentru că altminteri ele riscă să amenințe rentabilitatea producției. De la începuturile capitalismului, cheltuielile accesorii au tendința să crească în mod constant. Cauzele sunt creșterea continuă a capitalului fix, mai ales sub forma devenirii-științifice a producției; dar și efectul pe care îl au infrastructurile asupra concurenței (un capital care nu are la dispoziție autostrăzi pentru a-și transporta produsele, ci doar niște drumuri de țară, va pierde în competiția mondială), necesitățile

pacificării sociale, cursa spre înarmare, pretenția pe care o are capitalul de a găsi la dispoziția sa muncitori tot mai calificați sau, cel puțin, încadrați în valorile capitalismului. Încercarea de a organiza inclusiv aceste activități sub forma unor activități capitaliste, tipică epocii neoliberale, nu schimbă deloc situația la nivelul capitalului global și riscă, în plus, să arunce în aer întregul cadru social general în care se derulează producția de valoare.

Sufocarea progresivă a producției de valoare din cauza creșterii cheltuielilor accesorii și a muncii neproductive, precum și scăderea masei profitului care rezultă de-aici sunt, la nivel logic, o consecință ineluctabilă a contradicțiilor de bază ale mărfii. Realitatea istorică a confirmat această deducție logică. Mai întâi, deoarece capitalismul clasic, caracterizat de etalonul aur – convertibilitatea nelimitată a monezilor naționale în aur –, echilibrul bugetului public și libera concurență, lipsită de intervenția statului, a luat sfârșit odată cu Primul Război Mondial. De atunci, capitalismul se află într-o accelerare perpetuă; el nu mai continuă să funcționeze decât suspendându-și propriile legi. Perioada care începe din 1920 și *a fortiori* din 1945, până în preajma lui 1975, este astăzi numită, pe bună dreptate, „fordism". Începând cu industria de automobile și cu inovațiile introduse de Henry Ford și Frederick Taylor (bandă de montaj, „gestiune științifică" a forței de muncă etc.), un nou sistem economico-social s-a răspândit, mai întâi în Statele Unite și ulterior, după cel de-al Doilea Război Mondial, inclusiv în celelalte țări occidentale. Fordismul mergea mână-n mână cu metodele keynesiene în materie de politică economică; rezultatele au fost producția în masă de bunuri semi-durabile la prețuri mici, salarii mari, ocupare deplină a forței de muncă, democrație politică, investiții masive de stat în infrastructură și în serviciile sociale, stabilitate monetară și pătrunderea bunurilor de consum în toate sferele vieții. Cu toate astea, „cercul virtuos" fordist nu

se întemeia pe baze proprii. Statul cu investițiile sale, în general plătite pe credit, era cel care permitea creșterea rapidă a sectoarelor neproductive – de pildă prin construcția de autostrăzi, fără de care automobilizarea lumii nu ar fi fost posibilă. Această creștere a făcut posibilă o dezvoltare a sectoarelor productive, suficientă în termeni absoluți pentru a compensa diminuarea relativă a profitului în fiecare produs în parte. Umplând până la refuz lumea cu mărfuri, fordismul a reușit să amâne cu câteva decenii criza structurală a capitalismului, care se manifestase deja în anii douăzeci, explodând în marea criză din 1929.

Către 1970-1975, ciclul fordist-keynesian s-a epuizat, pentru că devenise imposibil să mai continue finanțarea „cheltuielilor secundare". Abandonarea etalonului aur al dolarului în 1971 și reapariția inflației în țările occidentale erau semnele acestei cotituri. Criza a fost puternic agravată de revoluția micro-informatică. Aceasta din urmă nu mai instituie un nou model de acumulare: de la bun început, ea face inutile – „non-rentabile" – cantități enorme de muncă. Spre deosebire de fordism, ea o face într-un asemenea ritm încât nicio extindere a pieței nu mai poate compensa reducerea componentei de muncă din fiecare marfă. Micro-informatica taie definitiv legătura dintre productivitate și cheltuirea de muncă abstractă încarnată în valoare. Ea dă drumul „cercului vicios" la care asistăm de douăzeci de ani. Sistemul capitalist, pentru a supraviețui într-o situație în care își taie singur craca de sub picioare – munca –, trebuie încă și mai mult decât în trecut să caute subterfugii pentru a face să coincidă temporar circulația și producția, suspendând practic legea valorii. Trebuie mereu să ne amintim că producția de bunuri de întrebuințare nu e în criză. Dar dacă e să urmăm logica valorii la literă, ar fi trebuit să abandonăm aproape toată producția prezentă din cauză de „lipsă de rentabilitate". Pentru a evita un asemenea rezultat, „subiectul automat" se lansează într-o accelerare tot mai disperată.

CAPITALUL FICTIV

Această accelerare se realizează prin *capitalul fictiv*, adică prin autonomizarea piețelor bursiere și a speculației. Astfel, capitalul își prelungește viața dincolo de limitele sale reale, consumându-și în mod anticipat viitorul, altfel spus trăind pe credit. Creditul, la rândul său, e „conținut" în stare embrionară în structura elementară a mărfii: medierea monetară separă vânzarea de cumpărare, întrucât ea permite amânarea plății. Munca și banii sunt două stadii diferite ale aceluiași proces de valorizare, însă ele pot foarte bine să nu coincidă: banii se pot multiplica mai repede decât munca moartă. Ceea ce creează iluzia că banii au puterea mistică de a spori singuri, fără medierea unui proces productiv în care să se consume muncă. Dobânda monetară, în care trecem direct de la bani la o cantitate mai mare de bani (B-B', în limbajul folosit la începutul capitolului trei din această carte), devine în conștiința comună adevărata formă a profitului – chiar dacă nu e vorba decât de o deducție din profitul obținut în producție. De fapt, doar banii care rezultă dintr-un proces reușit de valorizare a valorii, operată de muncă, sunt bani „buni". Banii care reprezintă munci neproductive și banii care se bazează doar pe încredere – a căror formă principală este *creditul* – sfârșesc prin a se devaloriza.

Necesitatea creditului derivă din creșterea continuă a capitalului fix, care depășește capacitățile întreprinderilor. Ea este, așadar, o consecință a productivității sporite a muncii. Devine astfel indispensabilă angajarea în prezent a câștigurilor așteptate în viitor. Atâta timp cât aceste câștiguri apar într-adevăr pe urmă pentru a plăti dobânda și stinge datoria, îndatorarea nu e o mare problemă. Dar spre deosebire de capitaliștii din secolul al XIX-lea, deja întreprinderile din perioada de expansiune fordistă puteau să se finanțeze doar recurgând la credit. În plus, din cauza exploziei cheltuielilor „neproductive", a „cheltuielilor accesorii", o parte tot mai mare a creditelor servea doar la alimentarea consumului

neproductiv. Pe de altă parte, statele – care până la Primul Război Mondial prezentau bilanțuri mai mult sau mai puțin echilibrate – au început să se îndatoreze pentru a asigura condițiile infrastructurale necesare economiilor naționale. Deși Keynes credea că intervenția statului nu trebuia să servească decât la a „împinge" acumularea pentru a o face să repornească pe propriile ei baze, aceste intervenții s-au dovedit a fi mai degrabă o *conditio sine qua non* pentru funcționarea economiei și, totodată, o povară în creștere permanentă pentru finanțele publice.

Atunci când mecanismul care compensa scăderea productivității de valoare prin lărgirea producției s-a epuizat, finanțarea prin credit și-a schimbat natura. După ce cantitățile de credit aflate în circulație au ajuns să depășească cu mult cantitatea de aur existentă, abolirea convertibilității dolarului în aur (1971) a demontat ultimul dispozitiv de siguranță. De-atunci, banii se bazează exclusiv pe încredere și nu există nicio limită pentru multiplicarea lor. Dar în realitate, banii nu sunt decât întruchiparea muncii abstracte cheltuite în procese de valorizare suficient de rentabile. Desigur, statul poate să imprime monedă-hârtie fără să țină cont de cantitatea muncii productive, cu atât mai mult cu cât aceasta e imposibil de măsurat în mod direct. Actorii economici pot să creeze bani sub formă de acțiuni, obligațiuni, împrumuturi etc. Dar cantitatea de bani excedentară își pierde inevitabil valoarea prin inflație sau deflație. Reducerea drastică a muncii productive la scară globală face totodată ca banii să-și piardă substanța: ei devin „non-valabili". Dacă am calcula toți banii care circulă în lume sub toate formele lor (acțiuni, obligațiuni, datorii etc.), împărțind pe urmă suma la numărul de locuitori de pe pământ, am ajunge probabil la o inflație globală de mai multe sute de procente. Dacă această hiperinflație nu se manifestă încă, e pentru că banii rămân în mare parte „parcați" în structurile financiare sub formă de acțiuni, de bani „virtuali", de „drepturi speciale de retragere" etc.

Multiplicarea miraculoasă a banilor a suscitat temeri profunde la începutul anilor șaptezeci – însă sumele aflate atunci în joc nu erau decât o mică fracțiune din „capitalul fictiv" ce avea să circule treizeci de ani mai târziu. Conceptul de „capital fictiv" a fost dezvoltat de Marx în al treilea volum din *Capitalul* pentru a desemna capitalul care se bazează exclusiv pe speculație și pe așteptarea unor câștiguri viitoare; de îndată ce cineva cere plata reală a datoriilor, „bula" trebuie să se spargă prin falimente în lanț. Dar în epoca lui Marx, era vorba de un epifenomen care însoțea crizele economice reale. Crahurile financiare aveau pe-atunci o funcție de epurare, fără să afecteze procesele productive reale. Până la finele ciclului fordist, speculația financiară urma mai mult sau mai puțin ritmul și dimensiunile acumulării reale.

Toate astea s-au schimbat considerabil odată ce acumularea reală, în ciuda tuturor creditelor, s-a oprit. De-atunci, recursul la credit servește la simularea unei acumulări inexistente și la prelungirea artificială a vieții unui mod de producție deja mort[28]. Doar o foarte mică parte din această lichiditate aflată în circulație a fost emisă direct de către state; cea mai mare parte e constituită din acțiuni, obligațiuni, credite, valori imobiliare, „bani electronici" etc. – ceea ce contribuie la caracterul complet incontrolabil al acestui proces. Printr-o răsturnare grotescă, pe care nici Marx n-a putut s-o prevadă, producția reală a devenit un apendice al capitalului fictiv. Mișcările vertiginoase ale piețelor bursiere înregistrate începând din 1987 nu mai au nimic de-a face cu oscilațiile conjuncturale a ceea ce mai rămâne din economia reală. Capitalul fictiv a devenit chiar adevăratul motor al creșterii. Câștigurile realizate prin niște operațiuni financiare pur speculative au devenit un element indispensabil în finanțele întreprinderilor, de stat sau private – fie că e vorba de „miracolul economic" american finanțat prin cea mai mare îndatorare din istorie, de numeroasele familii americane care obțin credite bancare doar pe baza acțiunilor pe care le posedă și a

creșterilor lor anticipate, sau de întreprinderile, chiar și dintre cele „serioase", care au bilanțurile în echilibru doar grație veniturilor financiare. În acest cadru, faimoasa îndatorare a Lumii a Treia nu e decât o mică parte din întregul capitalului fictiv. Nu doar veniturile statului, ci inclusiv cele ale societății în întregimea ei sunt cheltuite de dinainte.

Nu putem intra aici în meandrele finanțelor internaționale și descrie circuitele internaționale ale deficitului (dintre care cel dintre Statele Unite și Japonia e cel mai important). Prăbușirea structurii financiare se va realiza doar după o anumită perioadă de incubare. Dar ea va avea consecințe catastrofice, pentru că atunci vom vedea că acumularea reală luase sfârșit cu mult înainte. Expansiunea tot mai fantastică a piețelor bursiere merge mână-n mână cu liniștea aparentă a instituțiilor economice internaționale, care fără a se tulbura le avansează țărilor aflate în faliment (ca Indonezia, Brazilia sau Turcia) niște sume – de ordinul zecilor de miliarde de dolari – care abia câțiva ani mai devreme făcuseră să tremure piețele internaționale până la temelii, ca în cazul crizei Mexicului din 1995. Și totuși, mișcările nebunești ale banilor nu sunt *cauza*, ci *consecința* problemelor din economia reală. Aceasta nu ar merge mai bine dacă am aboli „excesele" speculative, așa cum predică niște observatori neliniștiți ca George Soros sau Ignacio Ramonet. În realitate, economia nu va mai funcționa deloc odată ce-i vor fi luate cârjele speculației. De fapt, după explozia bulei financiare, vom vedea că tocmai ea era cea care ascunsese pentru o anumită perioadă faptul că acumularea valorii și-a atins deja limita istorică. Desigur, asta nu trebuie să însemne sfârșitul producției de bunuri de întrebuințare – cu condiția să o desprindem de producția de valoare.

„Devalorizarea valorii" nu este doar o criză economică, ci semnifică o criză totală: prăbușirea unei întregi „civilizații". Producția de

mărfuri nu mai constituie *un* sector în cadrul vieții sociale, ci ocupă o parte tot mai mare din aceasta, atât din punct de vedere geografic cât și în interiorul societății, atât ca extindere cât și ca intensitate. Sfârșitul său va fi, implicit, cu atât mai catastrofic pentru întreaga planetă. O prăbușire a capitalismului în jurul lui 1900 ar fi fost mult mai limitată în consecințele ei. Astăzi, societatea mărfii, după ce a sechestrat toate resursele umanității, li le refuză oamenilor și aproape că renunță cu totul la întrebuințarea lor. Oamenii nu-și mai pot pune în mișcare propriile mijloace, pentru că fetișul „rentabilității" nu le-o permite. În același timp, „subiectul automat" nu mai poate încorpora forța de muncă disponibilă în mari cantități: toate forțele productive trebuie să treacă prin gaura de ac a transformării lor în valoare și această gaură devine tot mai strâmtă.

Valoarea conduce la propria ei abolire tocmai din cauza succesului său. Victoria definitivă a capitalismului asupra rămășițelor precapitaliste este totodată înfrângerea lui definitivă. În momentul în care capitalismul, dezvoltat deplin, coincide cu conceptul său, nu avem de-a face cu sfârșitul oricărei posibilități de criză, ci, dimpotrivă, cu începutul adevăratei crize. De fapt, transformarea muncii în valoare nu poate avea loc decât dacă e înconjurată de un mare număr de alte activități care, în ce le privește, nu pot să urmeze criteriile rentabilității și ale transformării în valoare, sau în care cheltuirea de muncă nici măcar nu e determinabilă. „Cheltuielile accesorii" ale producției sunt doar o parte din aceste activități, o parte care se află încă în interiorul câmpului „economic". Cu mult mai întinse, chiar dacă incalculabile, sunt toate activitățile indispensabile reproducerii sociale care se derulează în afara sferei „economice". Putem vorbi de un „revers întunecat" al valorizării, de o enormă zonă de umbră fără de care nu ar mai exista lumina a ceea ce trece drept „producție". Partea cea mai importantă a acestor activități care nu sunt considerate a fi „muncă", și care nu sunt, astfel, plătite, este efectuată de femei. „Valoarea

este bărbatul" spune titlul unui eseu de Roswitha Scholz, publicat în revista *Krisis*, nr. 12 (1992)[29]. În ciuda caracterului său abstract, valoarea nu e „neutră" din punct de vedere sexual, deoarece se bazează pe o „sciziune": tot ceea ce e susceptibil de a crea valoare este „masculin". Activitățile care nu pot lua în niciun caz forma muncii abstracte și, mai ales, crearea unui spațiu protejat în care muncitorul își poate trage sufletul, sunt structuralmente „feminine" și nu sunt plătite. Acesta e unul din motivele pentru care societatea capitalistă i-a negat multă vreme femeii statutul de „subiect" (de exemplu, dreptul de a vota). În societatea mărfii, doar acela care cheltuiește muncă abstractă este considerat a fi un subiect cu titlu deplin. Celelalte activități, oricât de obositoare sau de necesare ar fi, dar care nu ajung la „rangul" de a fi consumate în mod direct de mecanismul valorizării, rămân marcate cu stigmatul inferiorității. Faptul că o femeie care-și îngrijește socrul bătrân nu „muncește", în timp ce soțul ei care produce bombe sau brelocuri „muncește" este o consecință a logicii valorii. Desigur, în ultimele decenii, numeroase femei au devenit „subiecți" în sensul mărfii, ajungând chiar în unele posturi de conducere. Dar pentru a face asta ele au trebuit să devină „bărbați": de fapt, „scindarea" operată de valoare implică totodată ca subiectul capitalist să-și dezvolte doar acele calități care sunt necesare reușitei în câmpul muncii, considerate structuralmente ca fiind „masculine": autodisciplină, rațiune, logică, severitate față de sine și față de ceilalți. Propria parte „feminină" este delegată în întregime femeilor, care trebuie să se folosească de ea pentru a „mobila" odihna războinicului. Faptul că astăzi aceste calități, care sunt evident culturale, pot fi detașate de purtătorii lor biologici nu face decât să întărească mecanismul structural: acela care, bărbat sau femeie, s-ar comporta în lumea muncii după niște criterii în mod tradițional „feminine", precum compasiunea, nu va ajunge departe.

Propunerile de a schimba această situație plătind „munca" menajeră sau îngrijirile pentru educația copiilor nu ajung nicăieri. Lăsând deoparte caracterul lor iluzoriu într-o epocă în care statul e obligat să-și diminueze – și nu printr-o decizie politică greșită – cheltuielile sociale, aceste propuneri ar consta în a extinde logica valorii și a muncii abstracte la noi sectoare, în loc să i se recunoască falimentul. Valoarea se prăbușește tocmai în momentul în care încearcă să transforme orice activitate omenească, orice suflu și orice gândire, în muncă abstractă, pentru a contracara epuizarea muncii. Dar cea mai mare parte a acestor activități, printre care îngrijirea copiilor, afectivitatea din relațiile umane (care face și ea parte din „reproducerea forței de muncă"), activitățile menajere, prin chiar natura lor, nu pot fi închise în carapacea valorii. Ne putem imagina cum ar fi să depășim logica potrivit căreia este subiect doar cel care realizează „muncă abstractă", dar e imposibil să transformăm pe toată lumea, la scară mondială, într-un asemenea subiect, tocmai în momentul în care îngustarea valorii le refuză tot mai multora acest statut – un șomer, de exemplu, sau cineva care primește ajutoare publice și-a pierdut deja o parte din „demnitate" în fața valorii.

La capătul traseului său istoric, principala nedreptate pe care capitalismul le-o face oamenilor nu mai e exploatarea. E mai degrabă *expulzarea*. Stadiul final al capitalismului nu se caracterizează prin existența unui proletariat tot mai numeros și mai revoluționar – iar asta și pentru că diminuarea capitalului variabil face ca munca salariată și, implicit, proletariatul clasic să-și piardă importanța. El se caracterizează, dimpotrivă, prin lipsa persoanelor care să merite exploatate. I s-ar putea obiecta criticii valorii că, dacă plusvaloarea nu e decât o categorie derivată, de-aici ar trebui să decurgă posibilitatea unei producții de valoare fără plusvaloare. În realitate, așa ceva e imposibil. Chiar dacă rata și masa profitului scad mereu, ele trebuie să existe într-un fel sau altul, pentru că altfel producția de

valoare ca atare și-ar pierde rațiunea de a fi și ar recădea la nivelul producției de bunuri de întrebuințare. Dar nu decurge de-aici existența necesară a unei clase exploatate de muncitori salariați? În mod formal, da, în sensul în care trebuie într-adevăr să fie cineva care produce mai multă valoare decât primește. Cu toate astea, acest fenomen nu trebuie neapărat să corespundă ideii tradiționale de mase de muncitori exploatate (pe când marxismul s-a fixat asupra *unei* forme de existență istorică și empirică a categoriei logice de „muncitor"). Astăzi, la nivel mondial, un strat subțire de muncitori productivi, adesea foarte bine plătiți, cu un nivel extrem de ridicat de capital fix angajat, este capabil să producă pentru angajatorii săi o plusvaloare mult mai mare decât cea pe care o produceau masele de muncitori cu salarii scăzute – asta și pentru că produsul celor dintâi, din cauza mecanismelor care reglează concurența de pe piața mondială, își apropriază o parte supra-dimensionată din producția mondială de valoare. Nevoia de a crea plusvaloare continuă să existe în mod structural în capitalism, dar astăzi ea se exprimă nu atât în „exploatare" (mai ales dacă această „exploatare" e identificată cu „sărăcia", întrucât un muncitor european, oricât de mare ar fi supramunca lui, este bogat la scară mondială), cât în faptul că o parte tot mai mare din omenire este expulzată din procesul de producție și, implicit, lipsită de orice posibilitate de reproducere și supraviețuire. Absorbția de muncă vie rămâne în continuare „combustibilul" modului de producție capitalist, iar acolo unde funcționează, ea garantează cel puțin supraviețuirea celor exploatați. Astăzi, în schimb, popoare întregi nu mai sunt „utile" pentru logica valorizării. Nu o armată crescândă de proletari, ci o *omenire superfluă*: iată stadiul final al capitalismului, la care conduce nevoia continuă de a crea plusvaloare. Capitalismul și-a putut învinge pretinșii adversari, dar el nu își poate învinge propria logică. Acesta e rezultatul contradicției dintre capacitățile pe care și le-a dezvoltat umanitatea și forma lor efectivă alienată[30].

POLITICA NU REPREZINTĂ O SOLUȚIE

Chiar dacă mulți refuză încă să înțeleagă logica inexorabilă care a condus la o stare a lumii atât de sumbră, se răspândește convingerea că economia capitalistă a pus umanitatea în fața unor mari probleme. Aproape întotdeauna, primul răspuns e următorul: „Trebuie să revenim la politică pentru a trasa niște reguli pieței. Trebuie să restabilim democrația amenințată de puterea multinaționalelor și a Burselor". Dar oare politica și democrația sunt ele într-adevăr contrarul economiei autonomizate, sunt ele capabile să o readucă în „limitele ei firești"?

„Politica" și „economia" sunt sfere ale totalității sociale, două subsisteme complementare între ele. Tot așa cum societățile precapitaliste nu aveau „economie" în sensul modern, ele nu aveau nici o „politică" așa cum o înțelegem noi. De îndată ce valoarea se impune ca formă a totalității sociale, ea implică nașterea unor subsisteme diferențiate. Valoarea, cu pulsiunea ei impersonală de înmulțire tautologică, nu este o categorie pur „economică", căreia i-am putea opune o „politică" în calitate de sferă a liberului arbitru, a discuției și a deciziei în comun. Această idee, care e de mult timp unul dintre pilonii întregii stângi, vizează „democratizarea" vieții politice pentru a impune ulterior unele reguli economiei. Dar în societatea fetișistă a mărfii, politica este un subsistem *secundar*. El s-a născut din faptul că schimbul de mărfuri nu prevede niște relații sociale directe și că, prin urmare, e nevoie de o sferă pentru relațiile sociale directe și pentru realizarea intereselor universale. Fără instanța politică, subiecții pieței ar trece de îndată la un război general al fiecăruia cu toată lumea și desigur că nimeni nu ar vrea să se însărcineze cu garantarea infrastructurilor[31]. Oamenii, în calitatea lor de reprezentanți ai mărfurilor, nu se pot întâlni în individualitatea lor și nu pot astfel să formeze o comunitate. Logica valorii se bazează pe producători privați care nu au nicio legătură socială între ei și, din acest motiv, ea trebuie să producă o instanță

separată care să se ocupe de aspectul general. Statul modern este așadar creat de logica mărfii. El este cealaltă față a mărfii; cele două sunt legate între ele ca doi poli inseparabili. Raportul dintre ele s-a schimbat de mai multe ori în decursul istoriei capitalismului, dar ar fi o mare eroare să ne lăsăm antrenați de polemica actuală a neoliberalilor împotriva statului (care de altfel e dezmințită de practica lor, acolo unde se află la putere) și să credem că capitalul ar avea o aversiune fundamentală față de stat. Cu toate astea, marxismul mișcării muncitorești și aproape toată stânga au mizat întotdeauna pe stat, uneori până la delir, luându-l drept contrariul capitalismului. Critica actuală a capitalismului neoliberal evocă adesea o „reîntoarcere a statului", unilateral identificat cu statul-providență al epocii keynesiene. De fapt, capitalismul însuși e cel care a recurs masiv la stat și la politică în timpul fazei sale de instalare (între secolul al XV-lea și sfârșitul secolului al XVIII-lea) și care a continuat să o facă acolo unde categoriile capitaliste mai trebuiau încă să fie introduse – în țările înapoiate din estul și sudul lumii din cursul secolului al XX-lea. În fine, el a recurs întotdeauna și pretutindeni la stat în situațiile de criză. Doar în perioadele în care piața pare să se mențină pe propriile picioare, capitalul vrea să reducă cheltuielile suplimentare pe care le implică un stat puternic.

Stânga se înșală profund atribuind statului puteri suverane de intervenție. Mai întâi, deoarece politica este tot mai mult pură *politică economică*. Tot așa cum în unele societăți precapitaliste totul era motivat de religie, acum orice discuție politică se învârte în jurul fetișului economiei. De la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, diferența dintre dreapta și stânga constă esențialmente în rețetele lor divergente de politică economică. Politica, departe de a fi exterioară sau superioară sferei economice, se mișcă în întregime în interiorul acesteia. Asta nu se datorează unei rea-voințe a actorilor politici, ci ține de o rațiune structurală: politica nu are un mijloc autonom de intervenție. Ea trebuie să se folosească

întotdeauna de bani și fiecare decizie pe care o ia trebuie să fie „finanțată". Atunci când statul încearcă să-și creeze proprii bani imprimând hârtie-monedă, acești bani se devalorizează imediat. Puterea de stat funcționează doar în măsura în care reușește să preleveze bani din procesele de valorizare reușite. Atunci când aceste procese încep să încetinească, economia *îngrădește* și sufocă tot mai mult spațiul de acțiune al politicii. Devine atunci limpede că în societatea valorii politica se află într-un raport de dependență față de economie. Odată cu dispariția mijloacelor sale financiare, statul se reduce la administrarea, tot mai represivă, a sărăciei. În final, chiar și soldații fug dacă nu sunt plătiți, iar forțele armate devin proprietatea privată a rămășițelor barbarizate ale instituțiilor de stat – ceea ce s-a și întâmplat în numeroase țări din Lumea a Treia, dar și în fosta Iugoslavie.

Am indicat elementele majore ale crizei socializării bazate pe forma valoare: societatea muncii se descoperă a fi fără muncă și trebuie să le declare unor popoare întregi că nu mai sunt în uz. Statul național ca mecanism de reglementare este pe cale de a dispărea. Criza ecologică înseamnă că, pentru a continua crearea de valoare, lumea întreagă e aruncată în cazanul valorizării. Raportul tradițional dintre sexe a fost pus în discuție, pentru că munca feminină ca „revers întunecat" al valorizării nu poate fi integrată în logica valorii. Aceste probleme rămân în afara razei politicii, care începe astfel să meargă în gol. Ea degenerează definitiv într-un spectacol publicitar care mediatizează guvernele de unitate națională ce administrează, de fapt, în toate țările occidentale urgența continuă.

Problema nu e că politica nu este suficient de „democratică". Democrația însăși e cealaltă față a capitalului, nu contrariul său. Conceptul de democrație în sens tare presupune ca societatea să fie compusă din subiecți dotați cu liber arbitru. Pentru a avea o asemenea libertate de decizie, subiecții ar trebui să se găsească în afara formei marfă și să poată dispune de valoare ca de propriul lor

obiect. Dar într-o societate fetișistă, nu poate să existe un asemenea subiect autonom și conștient. Pot doar să existe unele fragmente pe cale de formare. Valoarea nu se mulțumește a fi doar o formă de producție; ea este și o formă de conștiință. Nu doar în sensul că fiecare mod de producție își produce în același timp formele de conștiință corespunzătoare. Valoarea, ca și alte forme istorice de fetișism, este ceva mai mult de-atât: este o formă *a priori* în sensul lui Kant[32]. Ea este o schemă de care subiecții nu sunt conștienți, deoarece ea se prezintă ca „naturală" și nu ca determinată istoric. Altfel spus, tot ceea ce pot gândi, imagina, voi sau face subiecții valorii se arată deja sub forma de marfă, de bani, de putere statală, de drept[33]. Liberul arbitru nu este liber în raport cu propria sa formă, altfel spus în raport cu forma marfă și cu forma bani, și nici în raport cu legile lor. Într-o constituire fetișistă, nu există o voință a unui subiect pe care am putea s-o opunem realității „obiective". Tot așa cum legile valorii sunt în afara razei de acțiune a liberului arbitru al indivizilor, ele sunt la fel de inaccesibile voinței politice. În această situație, „democratizarea nu este altceva decât supunerea completă în fața logicii fără subiect a banilor"[34]. În democrație, formele fetișiste de bază nu sunt niciodată cele care constituie obiectul „discuției democratice". Ele sunt deja presupuse în toate deciziile, care nu pot astfel decât să urmărească cel mai potrivit mod de a servi fetișul. În societatea mărfii, democrația nu e „manipulată", „formală", „falsă", „burgheză". Ea este forma cea mai adecvată societății capitaliste, în care indivizii au interiorizat cu totul necesitatea de a munci și de a câștiga bani. Acolo unde e în continuare necesar să li se inculce oamenilor, cu lovituri de baston, supunerea față de capital, capitalismul se află încă într-o formă imperfectă. Ratăm esențialul dacă ne mulțumim, așa cum o face mereu stânga, să scoatem în evidență faptul că grupurile economice, media, bisericile etc. manipulează alegătorii și transformă democrația în ceva cu totul diferit față de ceea ce scrie în constituții – chiar dacă asemenea manipulări există, desigur. Democrația este completă

atunci când totul e supus negocierii – mai puțin constrângerile care derivă din muncă și din bani. Subiecții, pentru care transformarea muncii în bani este fundamentul indiscutabil al existenței lor, se vor decide, chiar dacă sunt „complet liberi" să aleagă, întotdeauna, în favoarea a ceea ce legile mărfii impun sub formă de „imperative tehnologice" sau de „imperative ale pieței". „Demascarea" „adevăratelor interese" ascunse în spatele acestor „imperative" este unul din sporturile preferate ale stângii. Cu toate astea, ar trebui să punem mai degrabă în discuție sistemul fetiș care produce aceste imperative și care sunt, în sânul său, întru totul reale[35].

Iluziile „de stânga" privind democrația au părut a fi deosebit de îndrăznețe atunci când s-au prezentat ca o revendicare a „autogestionării muncitorești" a întreprinderilor, așadar ca extindere a „democrației" la procesul productiv. Dar dacă ceea ce trebuie autogestionat este o întreprindere ce trebuie să realizeze profituri monetare, autogestionarii nu pot să facă nimic altceva, în mod colectiv, decât ceea ce fac toți subiecții pieței: trebuie să facă în așa fel încât unitatea lor de producție să supraviețuiască în condiții de concurență. Eșecul tuturor tentativelor de autogestiune, chiar și a celor organizate pe scară largă, precum în Iugoslavia, nu este imputabil doar sabotajului realizat de către birocrați (chiar dacă acesta a avut, desigur, loc). Dar în absența unui mod de producție socializat în mod direct, unitățile de producție separate sunt condamnate, fie că vor sau nu, să urmeze legile fetișiste ale rentabilității. În societatea mărfii deplin dezvoltată, indivizii, care nu-și mai pot imagina o viață în afara muncii și a mărfii, fac din propria lor inițiativă tot ceea ce e necesar pentru a face sistemul să avanseze, fără să trebuiască să fie manipulați. Să remarcăm, în fond, că există tot mai mulți subiecți ai pieței care reunesc în ei categoriile logice de proprietar al mijloacelor de producție și de salariat: în cursul unei creșteri enorme a numărului de muncitori „autonomi", care în unele țări au devenit deja mai numeroși decât salariații, această figură a

autoexploatatului a cunoscut o mare răspândire. Printre salariații care au rămas pe aceleași poziții, mulți își apără efectiv „interesele" omorându-se la locul de muncă pentru a păstra „competitivitatea" întreprinderii în care își au „locul". „Autogestiunea muncitorească" și-a găsit în fine o parodie crudă în ideea unei „democrații a acționarilor", „adică a unui univers de salariați care, remunerați fiind în acțiuni, devin colectiv «proprietarii întreprinderilor lor», realizând asocierea pe deplin reușită a capitalului și a muncii"[36]. Ne putem într-adevăr imagina, cel puțin la nivel logic, o societate capitalistă în care proprietatea mijloacelor de producție este distribuită printre toți subiecții, în loc să fie concentrată doar în puține mâini. Fundamentul acestei societăți este relația de apropriere privată, nu numărul de proprietari. „Democrația acționarilor" nu va exista vreodată, însă simpla ei posibilitate demonstrează că antagonismul dintre muncă și capital nu constituie miezul societății capitaliste.

Toate aceste considerațiuni ne conduc la concluzia că nu există un subiect care să se opună „în sine" ontologic capitalismului, căruia i s-ar supune doar într-o manieră exterioară. Dacă ar fi așa, ar fi suficient ca acest subiect să ia cunoștință de situația sa pentru a deveni și „pentru sine" un subiect anticapitalist, în așa fel încât desfășurarea sa să coincidă cu ruina capitalismului. Dar în capitalism poate exista un singur subiect: „subiectul automat" care trebuie abolit, nu dezvoltat. Cu toate astea, pentru marxismul tradițional, după cum am văzut, subiectul automat, adică valoarea, este un derivat al claselor, care ar fi adevăratul subiect. Capitalismul este atunci rezultatul voinței capitaliștilor, iar abolirea lui ar fi consecința voinței proletariatului. În *Istorie și conștiință de clasă*, Lukács a combinat glorificarea marxistă a proletariatului cu concepția hegeliană a subiectului. El scrie că „proletariatul se prezintă ca subiectul-obiect identic al istoriei"[37] și ca „adevăratul *subiect* al acestui proces – chiar dacă e un subiect înlănțuit și mai

întâi inconștient"[38]. Conform *Istoriei și conștiinței de clasă*, atunci când proletarii se recunosc ca mărfuri, ei pot recunoaște caracterul fetiș al oricărei mărfi și înțeleg „adevăratele" raporturi ascunse în spatele formei marfă.

Astăzi, printre cei mai mulți marxiști, nu mai e la modă să se identifice în proletariat, în sensul de muncitori în uzine, subiectul care va înfăptui ieșirea din capitalism. Însă foarte adesea, și deja începând din anii șaizeci, a fost pur și simplu plasat un alt pretendent pe tronul vacant al subiectului revoluționar, fără a schimba cu nimic structura discursului. S-a continuat să se presupună că există în capitalism un subiect care nu face decât superficial parte din relațiile capitaliste și care, în forma sa actuală, se află deja „în sine" dincolo de logica capitalistă. Ar trebui mai degrabă să recunoaștem că interesele salariaților nu sunt esențialmente diferite de celelalte interese concurențiale din interiorul societății de mărfuri. Apărarea intereselor lor poate fi mai justificată decât apărarea celorlalte interese, pentru că muncitorii, sau celelalte categorii sociale aflate în discuție, sunt mai numeroși, sau mai exploatați, sau mai săraci decât alți subiecți de pe piață, sau sunt victimele unei nedreptăți majore. Dar în această apărare nu există nimic care să fie neapărat „emancipator". E vorba doar de a privilegia o anumită categorie de vânzători de bunuri (în acest caz, forța lor de muncă) în detrimentul altor vânzători. În societatea fetișistă, nu poate exista o „clasă a conștiinței" constituită de una dintre categoriile funcționale ale mărfii, care să aibă în același timp misiunea istorică de a pune capăt societății de clasă.

Dinamica societății mărfii nu este efectul subiectivității exploatatorilor, căreia i s-ar opune subiectivitatea exploataților. În realitate, în societatea mărfii, nașterea unei adevărate subiectivități sociale nu e posibilă. În ultimă analiză, aceasta e și limita de care ea se va lovi. Subiectul automat nu poate ajunge să guverneze dinamicele pe care le-a dezlănțuit. El poate doar să pună la dispoziție

elementele unei noi subiectivități; dar chiar și asta el n-o poate face decât distrugând în același timp formele de subiectivitate care au existat înainte.

NOTE

[1] „Am putea spune că Hegel surprinde deja din 1803 această mișcare a producției de dragul producției despre care va vorbi Ricardo și care va fi exprimată de K. Marx prin ideea valorizării valorii care însuflețește întregul proces al producției capitaliste" (Hyppolite, *Études*, p. 93).

[2] MEW 42/196, *Grund.* I, p. 211 [*Bazele*, vol. 1, p. 202].

[3] „Creșterea capitalului trebuie concepută ca un element esențial al conceptului de capital și nu să apară ca un element contingent" sau să fie introdusă în mod clandestin (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 213).

[4] *Urtext*, p. 187.

[5] Reichelt afirmă că în *Grundrisse* Marx nu cunoaște decât două structuri, și anume „raporturile în care avuția asumă o formă diferită de ea însăși și cele în care acest lucru nu se întâmplă. Oricât de diverse ar putea fi între ele diferitele societăți, dacă ele se bazează pe apropierea avuției în forma ei particulară, ele nu au istorie. Istoria nu există decât în lumea răsturnată în care însuși schimbul de substanțe cu natura este redus la rolul de mijloc în scopul urmăririi permanente a bogăției abstracte; în care logica imanentă a acestui proces se înstăpânește asupra schimbului de substanțe cu natura, structurându-l". Astfel pătrunde istoria în structurile non-istorice și le dizolvă. Pentru Marx, cultura indiană, de pildă, nu are istorie" (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 263).

[6] Krahl citează următoarea afirmație a lui Hegel, din *Istoria filosofiei*: „A realiza niște abstracții în realitate înseamnă a distruge niște realități" (Krahl, *Konstitution*, p. 31).

[7] MEW 42/252-253, *Grund.* I, p. 273 [*Bazele*, vol. 1, p. 266].

[8] De exemplu: „Universalitatea către care tinde irezistibil capitalul întâmpină în propria lui natură niște limite care, pe o anumită treaptă a dezvoltării capitaliste, vor vădi că cea mai mare stavilă în calea acestei tendințe o constituie capitalul însuși și vor duce deci la suprimarea și depășirea lui prin el însuși. [...] Pe de altă parte, Ricardo și întreaga sa școală n-au înțeles niciodată *crizele moderne* reale, în timpul cărora această contradicție a capitalului se descarcă în puternice furtuni, care amenință tot mai mult însuși capitalul ca bază a societății și a producției înseși" (MEW 42/323-324, *Grund.* I, pp. 349-350 [*Bazele*, vol. 1, pp. 354-355].

[9] De exemplu, MEW 26.2/499, *Théories* II, pp. 595-602.

[10] Vezi schițele pentru *Contribuții...* din *Grund.* II, p. 386 [*Bazele*, vol. 2, p. 361].

[11] De exemplu, în ciornele de scrisoare către V.I. Zasulici (MEW 19/392, *Lettre à Zassoulitch*, p. 1564 [*Opere*, vol. 19, p. 416]).

[12] Marfa separă consumul de producție. Unitatea dintre consum și producție nu înseamnă că fiecare producător sau fiecare celulă a producției (o fermă

mare polivalentă tradițională etc.) consumă ceea ce produce, într-un regim de autosuficiență totală. Această unitate înseamnă mai degrabă că producția este orientată către niște nevoi care sunt cunoscute de dinainte, așa cum era cazul, de exemplu, în corporațiile medievale care stabileau cantitatea și calitatea producției. Unitatea nu mai există acolo unde producția este orientată către niște piețe anonime în care „mâna invizibilă" e singura care decide dacă producătorul își va găsi consumatorul. Desigur, societatea care va înlocui societatea de mărfuri va restabili această unitate sub forma unor decizii preliminare asupra întrebuințării resurselor.

[13] MEW 26 2/510, *Théories* II, p. 608 [*Opere*, vol. 26.2, p. 560]. Deja în *Short outline*, Marx îi scria lui Engels: „Mai menționez numai că separarea dintre M-B și B-M este cea mai abstractă și cea mai superficială formă în care se exprimă posibilitatea crizelor" (MEW 29/316, *Corr.* V, p. 173 [*Opere*, vol. 29, p. 283]). În *Grundrisse*, el explică și mai bine: „Simplul fapt că marfa are o dublă existență, pe de o parte ca produs determinat care sub forma lui naturală conține în mod ideal (într-o formă latentă) propria sa valoare de schimb, iar pe de altă parte ca valoare de schimb manifestată (*bani*), care s-a desprins de orice legătură cu forma lui naturală – această dublă existență *diferită* trebuie să se dezvolte și să devină *deosebire*, iar deosebirea trebuie să devină apoi *opoziție și contradicție*. Aceeași contradicție – contradicția dintre natura particulară a mărfii ca produs și natura ei generală ca valoare de schimb – care atrage după sine necesitatea dublei ei considerări: în primul rând ca această marfă determinată și în al doilea rând ca bani, adică contradicția dintre proprietățile ei naturale particulare și proprietățile ei sociale generale, conține de la bun început posibilitatea ca aceste două forme de existență distincte ale mărfii să nu fie convertibile una în alta" (MEW 42/81-82, *Grund.* I, p. 82 [*Bazele*, vol. 1, pp. 82-83]).

[14] MEW 26.2/510, *Théories* II, p. 608 [*Opere*, vol. 26.2, p. 560].

[15] MEW 42/601, *Grund.* II, p. 193 [*Bazele*, vol. 2, p. 188]. Considerăm a fi evident false opiniile unor autori precum Karl Korsch, care (în *Marxism și filosofie* [1923], trad. franceză, Paris, Éditions de Minuit, 1964, precum și în *Karl Marx* [1938], trad. franceză, Paris, Champ Libre, 1971) vor să distingă la Marx între „revoluționarul" subiectiv și „cercetătorul" obiectiv și care vor să opună scrierile de tinerețe, care ar fi imediat revoluționare, mai ales *Manifestul*, pretinsei resemnări a operelor de la maturitate, considerate a conduce la reformism. În realitate și cel puțin din punctul de vedere al epocii actuale, tocmai critica economiei politice din operele de maturitate e mai „revoluționară", pentru că ea nu întemeiază speranța de schimbare în mizeria subiectivă a unei clase excluse, definită în termeni sociologici și care nu mai există azi în forma descrisă de Marx. Critica economiei politice mizează mai degrabă pe contradicțiile interne ale societății capitaliste și pe incapacitatea ei de a le depăși. Tocmai discipolii unei teorii similare cu a lui Korsch sunt cei resemnați astăzi.

[16] *Cf.* Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1976 (ed. originală: *Die Akkumulation des Kapitals*, 1913); Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ Libre, 1975 (ed. originală: *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* [1940], Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1969); Paul Mattick, *Crises et théories de la*

crise, Paris, Champ Libre, 1976 (ed. originală: *Krisen und Krisentheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974).

[17] Postone subliniază că acest fapt este la originea caracterului „dinamic" care distinge capitalismul de toate societățile precedente: „Acest efect de tipul «bulgăre de zăpadă» implică, până și la nivelul logic abstract al problemei mărimii valorii – altfel spus, înainte ca noțiunea de plusvaloare și relația dintre muncă salariată și capital să fie introduse – o societate care e dinamică în mod unidirecțional" (Postone, *Time*, p. 290).

[18] Marx a oferit descrierea cea mai frapantă a acestui aspect în *Rezultate ale procesului de producție imediat*: „*Producția* se realizează în contrast cu *producătorii* și fără a ține cont de ei, aceștia nefiind decât niște simple mijloace de a produce, în timp ce avuția materială a devenit un scop în sine [...] Or, scopul modului de producție este ca fiecare produs să conțină cea mai mare cantitate posibilă de *muncă neplătită*, ceea ce nu se poate realiza decât producând de dragul producției" (*Résultats*, p. 222).

[19] E important să subliniem că Marx analizează *dialectica* concretului și abstractului, a valorii de întrebuințare și a valorii, nu doar abstracția și valoarea. El precizează: „Valoarea de întrebuințare joacă la mine un rol mult mai important decât în economia tradițională" (MEW 19/371, *Notes sur Wagner*, p. 1545 [*Opere*, vol. 19, p. 386]). La el, „valoarea de întrebuințare nu rămâne în calitate de simplă premisă" (MEW 42/240, *Grund.* I, p. 259 [*Bazele*, vol. 1, p. 251]) ca la Ricardo, care o „ignoră cu desăvârșire" (MEW 42/193, *Grund.* I, p. 208 [*Bazele*, vol. 1, p. 199]) și care „nu se referă decât exoteric la valoarea de întrebuințare" (MEW 42/546, *Grund.* II, p. 138 [*Bazele*, vol. 2, p. 133]). Marx le-a reproșat economiștilor burghezi că se ocupă doar de relații pur cantitative (MEW 25/270, *Cap.* III, p. 275 [*Opere*, vol. 25.1, p. 269]). Pentru a oferi doar o ilustrare a importanței valorii de întrebuințare la Marx: în forma sa de capacitate socială de consum, valoarea de întrebuințare constituie o limită pentru expansiunea valorii care „pune într-o poziție falsă, pe de o parte, indiferența valorii ca atare față de valoarea de întrebuințare, iar pe de alta, munca materializată în general ca substanță și măsură a valorii" (MEW 42/320, *Grund.* I, p. 346 [*Bazele*, vol. 1, p. 350]). În ciuda acestor precizări, i s-a atribuit adesea lui Marx aceeași neglijență a valorii de întrebuințare. Un bun rezumat al poziției lui Marx față de aceste aspecte poate fi găsit în Rosdolsky, *Genèse*, pp. 112-140.

[20] Ceea ce urmează de-aici până la sfârșitul capitolului e în mod special îndatorat scrierilor grupului *Krisis* și ale lui Robert Kurz; putem doar spera că niște traduceri în franceză ale textelor lor vor permite cât de curând familiarizarea cu aceste argumente.

[21] MEW 19/19, *Critique du programme de Gotha*, p. 1418 [*Opere*, vol. 19, p. 20].

[22] Ni se va aduce obiecția că în Lumea a Treia, mai ales în Asia, are loc o exploatare colosală a unei forțe de muncă ieftine și că ea constituie baza „miracolului exporturilor" din aceste țări. Dar este vorba de fenomene de scurtă durată, limitate la sectoare precum textilele, care și-au atins deja în ultimii ani limitele. Desigur, capitaliștii din aceste țări sunt perfect capabili să repete toate ororile primei industrializări din Europa, dar ei nu sunt în stare să creeze industrii de scară largă capabile să concureze pe piețele mondiale, fie și doar prin aceea că ei nu-și vor putea permite niciodată construcția infrastructurilor necesare.

[23] Adam Smith afirma că „suveranul, ca toți ceilalți funcționari ai justiției sau armatei care servesc sub el, toată armata, toată flota sunt muncitori neproductivi. [...] ca și actorii, bufonii, muzicanții, cântăreții de operă, baletiștii etc." (citat în MEW 26.1/130, *Théories* I, p. 170 [*Opere*, vol. 26.1, p. 134]). Polemica împotriva păturilor „neproductive" făcea parte din atacul purtat de burghezia industrială împotriva vechilor clase dominante din epoca Luminilor, chiar dacă „productiv" în sensul de valoare de întrebuințare și, respectiv, în sensul de valoare capitalistă erau adesea confundate.

[24] Cititorul amator de jocuri de cuvinte va putea observa că munca e efectiv esența capitalismului nu doar în sens filosofic, ci și în calitate de carburant al mecanismului valorizării. [În limba franceză, *essence* are și sensul de carburant. (nota trad.)]

[25] MEW 23/532, *Cap.* I, p. 570 [*Opere*, vol. 23, p. 514].

[26] *Cf.* Kurz, *Himmelfahrt*, pp. 29-37.

[27] E unul din aspectele în care opoziția dintre critica valorii și rămășițele de marxism tradițional e cea mai puternică. Să vorbești despre o imensă creare de plusvaloare în mahalalele țărilor din Sud sau în fabricile de pantofi din România e doar dovada unei ignoranțe totale în ceea ce privește critica economiei politice. În mod paradoxal, mulți dintre marxiștii care au mai rămas pe poziții se angajează cu un avânt particular în a nega scăderea globală a valorii (în timp ce economiștii burghezi și-au pierdut demult orice urmă de interes pentru această tematică, ceea ce e echivalent cu a-i da complet dreptate lui Marx la nivel teoretic). Conform criticii valorii, în societatea capitalistă simplul produs este deja, de la bun început, o marfă, în loc să devină așa ceva doar odată ce intră în sfera schimburilor, în circulație. Cu toate astea, această afirmație e contestată de numeroși autori, care se sprijină pe incertitudinea în care s-a găsit Marx vizavi de acest subiect, și căreia îi stau mărturie ezitările din scrierile sale, uneori chiar de la un rând la altul. De fapt, nu putem rezolva această problemă fără să ținem cont de diferența fundamentală dintre societățile precapitaliste și societatea capitalistă: în cele dintâi, produsul capătă – sau poate să capete – forma valoare în circulație. În modul capitalist de producție, dimpotrivă, produsul este deja fabricat ca marfă, cu o mărime determinată de valoare. Această mărime are însă nevoie de schimb pentru a se manifesta. Dacă valoarea se naște în producție, ea este rezultatul muncii abstracte, care este prin natura ei limitată din punct de vedere cantitativ și care scade efectiv din cauza creșterii capitalului fix. Dacă, invers, valoarea s-ar naște în circulație, ea ar fi rezultatul unor tranzacții comerciale, iar cantitatea ei ar depinde doar de reușita acestor operațiuni. Ea n-ar avea astfel o tendință imanentă de a se epuiza. Acesta este motivul pentru care marxiștii tradiționali care neagă criza sistemului capitalist se încăpățânează să plaseze originea valorii în schimb.

[28] Această fază „fictivă" a capitalismului este adevărata bază a carierei de care s-au bucurat în anii optzeci și nouăzeci noțiuni precum „simulare", „virtual", „hiperreal" etc.

[29] Vezi, de același autor, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Horlermann – Edition Krisis, Bad Honnef, 2000.

[30] Un lucru ar trebui să fie limpede: dacă îi invităm pe cei care nu vorbesc decât de plusvaloare și exploatare să ia în considerare mai întâi valoarea și munca abstractă, la

mijloc nu e un exercițiu de stil intelectual, care n-ar vrea să-și murdărească mâinile cu realitatea banală a lumii muncii. E vorba, dimpotrivă, de a ne confrunta cu niște realități neîndoielnic încă și mai triste.

[31] Infrastructurile nu pot să depindă complet de cerere și ofertă. Panele de curent masive din California din 2001, dar și din Brazilia, ne-au oferit o idee despre ceea ce se poate întâmpla atunci când se încearcă organizarea serviciilor infrastructurale sub formă privată.

[32] Trebuie să încercăm să răspundem cu ajutorul categoriilor lui Marx la întrebarea pusă de Kant: cum se formează obiectul și subiectul, cum iau naștere formele *a priori* în care se prezintă ulterior orice conținut? Astfel, putem folosi reflecțiile lui Kant pentru o reînnoire a ideilor lui Marx, dar într-o manieră care nu are nimic în comun cu marxismul „etic" kantian de la începutul secolului al XX-lea, și nici cu recursul la teoria politică a lui Kant, actualmente în vogă la unii (ex)marxiști debusolați (ca într-o lucrare de André Tosel cu titlul destul de improbabil de *Kant révolutionnaire* [Paris, Presses universitaires de France, 1988]). Tema fetișismului există în mod latent la Kant, acolo unde el analizează ipostazierea conceptelor – chiar dacă el nu putea vedea aici decât o simplă eroare de gândire. Valoarea este o formă *a priori*, în sens kantian, pentru că orice obiectivitate se manifestă prin intermediul ei: este o grilă de care individul nu e conștient, dar care e preliminară oricărei percepții și care constituie obiectele acesteia. *A priori*-ul lui Kant este o ontologizare și individualizare non-istorică a valorii, care în societatea modernă este adevăratul *a priori*, dar un *a priori* social, nu natural. Ajungem astfel să ridicăm această întrebare: care este structura de conștiință comună *tuturor* claselor în capitalism, structură față de care formele de conștiință pe care le au clasele particulare nu sunt decât niște variații? De fapt, o asemenea analiză nu ar trebui să ajungă doar la o interpretare materialistă a *conținuturilor* conștiinței sociale – ceea ce s-a făcut deja și încă prea mult, până la celebra explicație, dată de K. Kautsky, conform căreia filosofia lui Spinoza s-ar datora intereselor comerțului olandez de lână –, ci și a *formelor* lor. Adorno a fost unul din primii care a lansat dezbaterea despre „constituirea categoriilor", însă doar în mod fragmentar. În general, operele sale târzii se caracterizează printr-o reluare a problematicii kantiene. El a fost anticipat în această cale de A. Sohn-Rethel (vezi *infra*), care l-a influențat, și a fost urmat de discipolul său H.-J. Krahl.

Acesta din urmă concepe astfel raportul care există între Kant, Hegel și Marx: identitatea sinelui, pe care Kant o localizează în profunzimile sufletului omenesc, ca raportare formală *a priori* la o lume posibilă de obiecte, este dizolvată de către Hegel în raportul concret și social dintre subiect și obiect, și apoi de către Marx în raporturile de producție (Krahl, *Konstitution*, p. 400). Munca concretă furnizează materialul percepției, în timp ce „activitatea care instituie valoarea furnizează cadrul non-transcendental de apercepție a unei lumi ideologizate de categorii": ea constituie știința și conceptele (Krahl, *Konstitution*, p. 404). Analiza categoriilor socializării ca forme ce preced toate celelalte aspecte conduce la o teorie a medierii sociale care ar putea să contribuie la depășirea teoriilor obiectiviste și subiectiviste tradiționale, în loc să încerce, așa cum se întâmplă adesea, să facă din ele o sinteză artificială. Hans-Jürgen Krahl a fost unul dintre cei mai străluciți studenți ai lui

Adorno și, în același timp, unul din liderii revoltei studențești germane din 1968. În decursul scurtei sale vieți (a murit la începutul anilor 1970, la treizeci de ani, într-un accident de mașină), a produs un mare număr de scrieri constituind o radicalizare a teoriei critice. Ele au fost publicate după moartea sa cu titlul *Konstitution und Klassenkampf* [Constituție și luptă de clasă]. Cartea a avut o anumită influență asupra noii stângi din Germania, dar și din Italia. E remarcabil mai ales faptul că deja în 1967, atunci când aproape nimeni nu discuta încă despre această temă, Krahl a făcut la seminarul lui Adorno o expunere despre „Logica esenței în analiza lui Marx a mărfii" (Krahl, *Konstitution*, pp. 31-81).

[33] Trebuie însă să observăm că logica valorii – așa cum am mai spus – nu ocupă întregul spațiu al vieții și nici nu ar putea s-o facă vreodată. Până și în indivizii cei mai socializați de către marfă mai rămâne încă o parte neformatată de marfă, chiar dacă marfa încearcă să roadă aceste spații prin „colonizarea" vieții cotidiene și a structurilor psihice. Cu toate astea, gândurile și dorințele neformatate de marfă nu constituie un sector non-alienat care ar trebui doar mobilizat contra logicii mărfii; de fapt, ele se găsesc adesea într-un rol subordonat și dependent față de logica dominantă.

[34] Kurz, *Ende der Politik*, p. 86.

[35] În același fel, stânga radicală a exagerat cu mult importanța „trădării conducătorilor" care a avut loc în revoluția rusă, în celelalte revoluții care s-au soldat cu formarea unor state deosebit de autoritare și în interiorul aproape oricărei mișcări de contestare. Fără să diminuăm în vreun fel corectitudinea judecății morale asupra groparilor revoluțiilor, trebuie să remarcăm că aceștia nu făceau altceva decât să urmeze subiectul automat pe care însăși „trădații" nu îl depășiseră încă. Accentul, câteodată obsesiv, pe care stânga radicală l-a pus pe problemele de organizare, pe critica partidelor și a sindicatelor, pe definirea birocrației ca nouă clasă parazitară și exploatatoare: toate astea, chiar dacă exacte ca descriere, ar fi putut să se revendice, ca explicații, mult mai bine de la Robert Michels, Vilfred Pareto sau Max Weber, dacă nu chiar de la Nietzsche, decât de la Marx. Evoluția societății este explicată aici prin voința actorilor și prin „voința lor de putere". Vedem astfel cum „sociologismul" care consideră subiecții sociologici colectivi ca pe niște demiurgi ai vieții sociale trebuie să se încheie într-o antropologie pesimistă care vede răul triumfând pretutindeni.

[36] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 98.

[37] Lukács, *Histoire*, p. 243.

[38] Lukács, *Histoire*, p. 224.

Capitolul V

Istorie și metafizică a mărfii

METAFIZICA ȘI „CONTRADICȚIILE REALE"

Dacă Marx privilegiază expunerea conceptuală a logicii mărfii în fața rezumatului evoluției sale istorice și empirice, acest fapt nu se datorează unor rațiuni „metodologice" (care, separate de conținut, nici nu există la Marx). Ci e mai curând pentru că una dintre trăsăturile distinctive ale societății capitaliste fetișiste este aceea de a avea o natură „conceptuală": abstracția, încarnată în bani, nu derivă din concret, ci îl domină. Forma devine independentă de conținut și încearcă să se debaraseze complet de acesta. Analiza „conceptuală" a capitalismului pe care o face Marx n-a prea fost înțeleasă și a fost adesea atacată; însă ea este descrierea cea mai adecvată a acestei dominații a formei asupra conținutului. Articularea întregului capitalism pornind de la structura mărfii și de la necesitatea ca munca privată să fie reprezentată ca muncă socială nu este un procedeu „filosofic" ce ar putea fi înlocuit de alte procedee poate mai „performante". Ea reproduce mai degrabă *adevărata structură* a societății dezvoltate a mărfii.

Fixarea conceptelor esențiale ale societății mărfii ne permite să îi înțelegem mecanismul fără a mai examina toate detaliile empirice: „Definirea exactă a conceptului de capital este necesară, deoarece el constituie conceptul fundamental al economiei politice moderne, după cum capitalul însuși, a cărui reflectare abstractă este acest

concept, constituie temelia societății burgheze. Din înțelegerea clară și riguroasă a premisei fundamentale a relației [capitaliste] trebuie să reiasă toate contradicțiile producției burgheze, ca și limita dincolo de care această relație împinge producția burgheză să-și depășească propriul ei cadru"[1]. Conceptul simplu de marfă, iar apoi cel de capital, conțin deja toate dezvoltările ulterioare, așa cum se întâmplă și cu ființa hegeliană. Aceste dezvoltări nu sunt astfel adăugate din exterior: „Conceptul simplu de capital trebuie să conțină *an sich* [în sine] tendințele lui civilizatoare etc., care trebuie să apară nu ca simple consecințe exterioare, ca în lucrările de economie politică de până acum. Tot astfel trebuie arătat că acest concept simplu de capital conține într-o formă latentă contradicțiile care ies la iveală ulterior"[2]. În schimb, „domnilor economiști le este al naibii de greu să treacă în teorie de la autoconservarea valorii în capital la creșterea ei, și anume la creșterea care rezidă în determinația fundamentală a capitalului, și nu doar ca la ceva accidental sau la un simplu rezultat"[3]. Cine surprinde conceptul de capital surprinde totodată și evoluția care decurge din el: „Fazele ulterioare sunt deja conținute în conceptul general de capital"[4]. „În concept, concurența nu este altceva decât *natura lăuntrică a capitalului*"[5], pentru că „tendința spre crearea *pieței mondiale* este dată nemijlocit în însuși conceptul de capital"[6].

De îndată ce avem categoriile de bază, întreaga evoluție a capitalismului, până la ieșirea sa din scenă, este deja programată de contradicțiile care se înlănțuiesc începând de la prima. Contradicția originară dintre munca concretă și munca abstractă, dintre valoarea de întrebuințare și valoare comportă nașterea unor forme noi, care la rândul lor se dovedesc a fi contradictorii, suscitând astfel noi forme, și așa mai departe într-o mișcare aparent fără sfârșit. Conceptul nu se dezvoltă decât prin intermediul unor contradicții continue, despre care Marx spunea: „Nu ne-am gândit câtuși de puțin să negăm faptul că *capitalul* conține contradicții.

Dimpotrivă, scopul nostru este să le dezvoltăm și să le scoatem la iveală"[7]. Pentru Marx, unele lucruri sunt contradictorii în sine, ca atare, iar natura lor conceptuală intră în contradicție cu substratul material în care ele se încarnează[8]. Cantitatea de valoare, cantitate întotdeauna determinată și implicit limitată, este în contradicție cu totalitatea sa calitativă: „Cu toate astea, dacă aurul și argintul constituie bogăția generală, sub formă de cantități determinate, ele nu o reprezintă decât până la un anumit nivel, așadar de o manieră imperfectă"[9]. Am văzut deja că această contradicție se află la originea impulsului capitalului de a crește mereu. Marx revine în repetate rânduri asupra „contradicției" care există între natura conceptuală a valorii (și a banilor) și realizarea ei mereu imperfectă. Această contradicție e departe de a fi doar consecința punctului de vedere al observatorului: „Limita cantitativă a valorii de schimb contrazice generalitatea ei calitativă"[10]. Orice realitate empirică este insuficientă pentru a exprima conceptul de valoare. Deja în *Short outline*, Marx spune: „Din contradicția dintre caracterul general al valorii și existența ei materială într-o anumită marfă etc. – e vorba de același caracter general care apare mai târziu la bani – rezultă categoria banilor"[11]. Din acest motiv, contradicțiile care decurg de-aici nu sunt statice, ci se dezvoltă: „În determinația lor ultimă, desăvârșită, banii apar în toate privințele ca o contradicție care se suprimă de la sine, care duce la propria ei suprimare", după care Marx enumeră aceste contradicții[12].

Utilizarea pe care Marx le-o dă categoriilor hegeliene de „concept" și „contradicție" nu este însă de la sine înțeleasă. Ea a suscitat obiecții însuflețite din partea adversarilor săi și apărări călduțe din partea marxiștilor. Deja unul dintre primii critici ai lui Marx, economistul L. von Bortkiewicz, scria în 1906: „La toate astea se mai adaugă la Marx o tendință perversă de a proiecta, în maniera hegeliană, contradicțiile logice în lucrurile însele"[13]. Marx nu se mulțumește să scoată în relief contradicțiile pe care le întâlnește în

teoriile economiei politice, ci subliniază totodată natura profund contradictorie a societății capitaliste înseși. Unii interpreți au considerat că acest demers ar fi incompatibil cu o gândire materialistă. O reprezentare poate fi contradictorie, dar atunci o putem înlocui cu o reprezentare corectă. Dar o realitate poate fi oare contradictorie? Marx spune clar că da: „Faptul că paradoxul realității se exprimă totodată în paradoxurile limbajului care contrazic simțul comun și ceea ce economiștii vulgari gândesc și cred că spun nu are de ce să ne surprindă. Contradicțiile care rezultă din faptul că, pe baza producției de mărfuri, munca privată se reprezintă ca muncă socială generală, iar raporturile dintre persoane se prezintă ca raporturi între lucruri și ca lucruri – aceste contradicții rezidă în lucrul însuși și nu doar în expresia lui lingvistică"[14]. În unele pasaje decisive, critica lui Marx a economiei politice utilizează – și nu doar ca „ornament" – logica dialectică hegeliană cu al său *tertium datur* și cu afirmarea sa simultană a unor calități ce se exclud una pe cealaltă, deși se referă la același obiect. În timp ce unii văd în asta, cu un aer de triumf, dovada caracterului „non-științific" al teoriei lui Marx, alții cred că o pot elibera de acest „balast" și salva descrierea „corectă" pe care el o face realității empirice.

Marx subliniază că capitalismul este o societate fundamental contradictorie; dar spre deosebire de Hegel, el nu pretinde că *orice* realitate este contradictorie. Teoria lui este analiza unei formațiuni sociale determinate, și anume capitalismul, cu trăsăturile ei specifice, și nu o aplicare a principiilor generale ale unei cosmologii, ontologii sau filosofii a istoriei la capitalism în calitate de caz particular[15]. El însuși a atras atenția asupra pericolului de a cădea într-o argumentație pur speculativă, numind-o o „aparență". Într-o adăugire dintre paranteze conținută în *Grundrisse*, el spune: „Înainte de a trece la alte probleme, va mai trebui corectată ulterior maniera idealistă de expunere, care poate crea impresia că ar fi vorba doar de determinări de concepte și de dialectica acestor concepte. Înainte

de toate, deci, va trebui precizată fraza: produsul (sau activitatea) devine marfă, marfa devine valoare de schimb, valoarea de schimb devine bani"[16]. De asemenea, în „Introducerea" la *Grundrisse*, Marx vorbește despre *„dialectica conceptelor forțe de producție (mijloace de producție) și relații de producție*, o dialectică ale cărei limite trebuie precizate și care nu suprimă deosebirile reale"[17]. Cu toate astea, unele dezvoltări ale lui Marx au fără îndoială un caracter ce poate părea „idealist" sau „metafizic". Dar este vorba de o consecință a naturii obiectului cercetărilor sale: *în calitate de descriere a capitalismului*, tocmai descrierea „metafizică", conceptuală, e cea corectă. Astfel, se dezvăluie întreaga semnificație a unei afirmații a lui Marx, altfel surprinzătoare pentru conștiința normală. Ea se găsește în prima ediție din *Capitalul* și nu a fost reprodusă în cea de-a doua: „Chestiunea de o importanță decisivă era de a descoperi legătura internă necesară dintre *forma* valoare, *substanța* valorii și *mărimea* valorii sau, ca să folosim o expresie *ideală*, ea consta în a demonstra că *forma* valoare rezultă din *conceptul* acestei valori"[18]. În suplimentul la prima ediție, el spune: *„Forma valoare* corespunde *conceptului de valoare* doar mulțumită caracterului ei *general*. Era necesar ca forma valoare să fie o formă în care mărfurile *să se manifeste* unele față de celelalte ca *pure cristalizări de muncă omenească indistinctă și omogenă*, altfel spus ca *expresii reificate ale aceleiași substanțe de muncă*"[19]. În *Modificările* pentru a doua ediție, el scrie: „Forma de *obiectivitate* este inclusă în conceptul de valoare"[20]. Ceea ce e singular în societatea bazată pe producția de mărfuri e tocmai faptul că ea posedă o structură „metafizică"[21]. Tot prima ediție din *Capitalul* e cea care subliniază mai bine acest aspect: „Această muncă omenească fără determinații nu poate să se realizeze, să se obiectiveze, decât începând din momentul în care forța de muncă omenească este cheltuită *sub o formă determinată*, ca muncă *determinată*, căci doar muncii *determinate* îi corespunde o materie naturală, un element exterior necesar obiectivării muncii umane. Numai «conceptul» hegelian reușește să se obiectiveze fără nicio

materie exterioară"; în acest sens, Marx citează într-o notă un pasaj din *Enciclopedia* lui Hegel: „Nefiind inițial decât subiectiv, conceptul trece la obiectivarea lui în virtutea propriei sale activități și fără a avea nevoie pentru asta de un material sau de un element exterior"[22]. Marx sugerează astfel că munca abstractă corespunde conceptului hegelian. În munca abstractă, conceptul și abstracția devin reale. Forma triumfă efectiv asupra conținutului, asupra substanței. Ceva pur formal, complet lipsit de conținut, așa cum e munca abstractă, în forma ei de valoare, supune întreaga realitate. Capitalismul este metafizica realizată, adevăratul realism al conceptelor la care visau scolasticii[23]. În gândirea lui Marx reapar numeroase concepte centrale din istoria filosofiei europene, mai ales conceptul de substanță și veșnica discuție dintre realiști și nominaliști[24]. Însă aceste concepte suferă aici o transformare cu totul neașteptată. Nu mai e vorba de a le reinterpreta „în mod materialist", ci mai degrabă de a demonstra că aceste categorii, *tocmai în calitate de categorii idealiste*, constituie o descriere adecvată a societății moderne[25].

Tânărul Marx îi reproșa lui Hegel că transfigurează realitatea empirică prin ipostazierea nejustificată a unor concepte logice: „Trebuie oare să ne mai mirăm că orice lucru se prezintă în ultimă abstracție – căci este vorba de o abstracție, și nu de o analiză – ca o categorie logică? [...] Cine poate să se mai mire atunci că tot ce există, că tot ce trăiește pe pământ și sub apă poate prin abstractizare să fie redus la o categorie logică? Că în felul acesta întreaga lume reală poate să se înece în lumea abstracțiilor, în lumea categoriilor logice?"[26]. Ceea ce Marx critică aici este abstracția idealistă ca „reducție a oricărui lucru concret la un concept logic și ipostazierea acestuia din urmă ca realitate"[27]. Mai târziu, după ce Marx, în timpul redactării lui *Grundrisse*, va fi recitit „din întâmplare" *Logica* lui Hegel, el nu a mai reluat această critică a ipostazelor logice ca „ideologii", ca simple himere ale gândirii. Critica fetișismului pe

care o întâlnim în opera sa de maturitate e mai degrabă o critică a ipostazelor *reale* și a reificării *efective* a ceva complet abstract: valoarea. Logica lui Hegel constituie acum în ochii lui Marx reprezentarea involuntar corectă a unei *realități care e falsă*. Ea îi pare a fi conștiința filosofică – dar încă doar filosofică – a victoriei definitive a formei marfă în interiorul realității sociale. Deducția realității efective a capitalismului din „conceptul" său nu mai e „idealism", ci un procedeu ce corespunde naturii obiectului analizat. Deja în *Critica filosofiei hegeliene a dreptului*, Marx spune: „Însă această *înțelegere* nu constă, cum își închipuie Hegel, în a găsi pretutindeni determinări ale noțiunii logice, ci în a sesiza logica specifică a obiectului specific"[28].

Obiectivitatea valorii nu este nici doar gândită, nici fizic prezentă: nu putem surprinde această „himeră" decât cu un instrument special, și anume logica dialectică. În socializarea realizată prin forma marfă, realitatea capătă niște forme pe care simțurile omenești nu le mai pot surprinde și care sunt cu totul absurde din punctul de vedere al „simțului comun". Hegel face din această lume paradoxală o constantă a ființei umane și naturale. Asta a fost eroarea sa; și el a considerat chiar această realitate „dialectică" drept o realitate superioară, construind pe baza ei un întreg sistem. Însă asta nu schimbă deloc corectitudinea punctului său de plecare. Chiar dacă e adevărat că la Hegel este prezentă de la bun început o anumită tendință mistică, asta nu face decât să demonstreze că mistica sa a conceptului este mai bine plasată pentru a înțelege mistica reală a unei societăți în care „4=5"[29], decât rațiunea celor care vor să-i atribuie acestei societăți un caracter rațional pe care ea nu-l are și care vor, ca și economia politică clasică, să o salveze de „contradicțiile de la nivelul fenomenelor"[30]. Miza nu e de a reinterpreta într-un sens materialist procedeul metafizic și antimaterialist al lui Hegel[31], ci de a vedea în el descrierea logicii valorii. Negația hegeliană a finitului, care își are realitatea doar în infinit,

are o bază reală: în socializarea realizată prin intermediul valorii, realitatea finită a valorilor de întrebuințare nu e valabilă decât ca obiectivare a idealității formale infinite a valorii. Valoarea „aneantizează" realitatea mult mai bine decât a putut s-o facă întreaga *epokhe* sceptică[32].

Descrierea dialectică a contradicțiilor socializării capitaliste nu este, ca s-o spunem fără ocolișuri, descrierea „falsă" a unei situații „adevărate", ci descrierea „adevărată" a unei situații „false", a unei „false realități"[33]. Conceptul de „falsă realitate" trimite desigur la filosofia hegeliană, cu distincția ei dintre „adevăr" și „realitate" și cu identificarea „adevărului" unui lucru cu conceptul său. Marx analizează realitatea capitalistă în măsura în care ea corespunde propriului „concept": „La o asemenea analiză generală se presupune, în general, întotdeauna că relațiile reale corespund conceptului lor"[34]. El consideră așadar această realitate în formele ei pure, chiar dacă acestea se prezintă cu greu ca atare privirii și iau mai degrabă alte forme fenomenale[35]. Cel mult, aceste forme pot să corespundă conceptului lor abia la sfârșitul dezvoltării lor. De exemplu, banii nu corespund conceptului lor decât odată ce devin monedă universală: „Dacă, în calitate de bani, aurul și argintul sunt prin însuși conceptul lor marfa generală, în forma de monedă universală ei capătă forma de existență corespunzătoare a mărfii universale"[36].

ISTORIA REALĂ A SOCIETĂȚII MĂRFII: ANTICHITATEA

Cu cât ne întoarcem mai mult în timp, cu atât e mai greu să distingem nucleul conceptual în forma fenomenală: de exemplu, nu e ușor să recunoaștem în formele embrionare de capital și de muncă salariată care existau în secolul al XV-lea sau în Antichitate formele pure care s-au dezvoltat doar mult mai târziu. Acesta este sensul remarcii lui Marx potrivit căreia „anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței"[37]. Această afirmație

nu implică o teleologie universală, ci înseamnă doar că structura conceptuală de bază a capitalismului trebuie să producă anumite rezultate, de îndată ce elementele istorice empirice necesare sunt adăugate. Nașterea capitalismului nu este astfel „inevitabilă" într-un sens determinist. Dar odată ce există, dinamica lui interioară se supune tot mai mult unei tendințe liniare, mult mai mult decât în societățile precedente. „Acumularea primitivă a capitalului", așadar separarea producătorilor imediați de mijloacele lor de producție, nu a putut să instituie capitalismul decât în momentul în care era deja prezentă structura „conceptuală" corespunzătoare, în care acest proces e inserat. Nu avem aici de-a face cu o ipoteză auxiliară *a posteriori* care servește la explicarea evoluției istorice efective. Forma marfă și forma bani existau deja; banii în a treia lor determinație (banii ca bani) cer creșterea lor automată. Ei așteptau doar ceea ce avea să traducă potențialitatea lor în act.

În conceptul de valoare este inclusă evoluția ei[38], dar nu și faptul de a ști unde, când și dacă ea va întâlni condițiile care să permită realizarea ei. Numeroase evenimente decisive pentru nașterea capitalismului, de pildă invenția mașinilor care au crescut productivitatea sau exproprierea unor pături întregi ale populației, se petrecuseră deja cu alte ocazii în istorie. Dar ele nu au avut aceleași consecințe pentru că s-au derulat într-un cadru care nu avea încă forma capitalistă. În aceste societăți, economisirea timpului de muncă prin intermediul mașinilor părea o ușurare inutilă a eforturilor sclavilor – acesta era cazul în antichitate – sau o amenințare pentru coeziunea socială, precum în societatea feudală. Lipsea ideea de acumulare prin creșterea forțelor productive; lipsea în general orice idee de progres sau de acumulare liniară. Acolo unde autoreproducerea este scopul indivizilor, al claselor și al societăților, predomină concepția ciclică a vieții și a societății; abandonarea acesteia e strâns legată de răspândirea mărfii care nu urmărește decât propria ei creștere.

Altfel spus, capitalismul a început să „coincidă cu conceptul său" abia în Europa, începând de la sfârșitul Evului Mediu. Acest concept exista cu mult înainte – nu sub forma unui arhetip platonician, ci ca valoare, care e mult mai veche decât capitalul. Valoarea precapitalistă nu era autoreflexivă și constituia doar o mediere între valorile de întrebuințare. Astfel, ea nu putea să constituie un raport social de reproducere. Valoarea nu devine capital decât atunci când ea devine un raport autoreflexiv, tautologic, în așa fel încât contradicția inerentă oricărei producții de mărfuri devine o contradicție „în proces", dinamică. Vreme de secole, marfa a rămas un fenomen „de nișă", limitat la circulație, un schimb ocazional de produse aproape întotdeauna obținute prin apropriere directă (sclavie, șerbie). Doar acolo unde munca salariată „liberă" stă față în față cu capitalul, marfa pătrunde în producție, iar ulterior în întreaga societate, astfel încât valoarea se transformă dintr-o categorie analitică într-o categorie cu adevărat istorică. O producție de mărfuri pe scară largă fără capital nu a existat vreodată, iar această formă celulară, marfa, ajunge la deplina sa dezvoltare doar acolo unde predomină capitalul și munca salariată. Cu toate astea, valoarea și marfa nu sunt niște simple „presupoziții", în sensul în care am putea numi „presupoziții" ale producției capitaliste faptul că există produse sau, mai specific, că există un excedent de produse sau faptul că există un grup social care-și apropriază acest excedent. Presupozițiile de acest tip sunt niște condiții necesare, dar nu suficiente, ale producției capitaliste de plusvaloare; aceasta din urmă nu decurge inevitabil din cele dintâi. Valoarea, dimpotrivă, conduce inevitabil la plusvaloare, de îndată ce au fost produse condițiile istorice necesare.

Care sunt aceste condiții necesare? E timpul să spunem câteva cuvinte – cât mai pe scurt – despre istoria reală a societății mărfii. Instaurarea capitalismului nu e rezultatul providenței și nici nu face parte dintr-o pretinsă dialectică a întregii istorii care ar

conduce, cu o necesitate de fier, de la „comunismul primitiv", prin deturul diferitelor societăți de clasă, la întoarcerea comunismului. Capitalismul trebuie mai degrabă considerat ca un fel de accident istoric, o excepție absolută în ansamblul societăților omenești. În niciun caz el nu a fost dorit și introdus deliberat.

E imposibil să datăm nașterea mărfii: o producție specializată, destinată schimbului, există deja, cu titlu de excepție, în anumite societăți preistorice. Un comerț extins înflorea în primele mari civilizații (Orientul apropiat, Egipt, China), în care se foloseau forme de bani – sau vite și scoici – ca mediere între mărfuri. De asemenea, în orașe existau artizani care produceau direct pentru „export". Dar toate astea nu erau decât un *troc* mai sofisticat în interiorul unei societăți esențialmente agricole, bazată pe munca servilă și organizată de un stat despotic. Prețurile mărfurilor nu depindeau de valoarea muncă, ci de raritatea lor și de dificultatea cu care ajungeau la destinație. În această situație, nu putem vorbi nici de piață, nici de concurență.

O mare schimbare s-a produs odată cu baterea primei monede. Acest eveniment atât de fundamental poate fi datat și localizat cu suficientă precizie: el a avut loc în jurul anului 630 înainte de Cristos, în orașele grecești din Ionia, în Asia Mică. Odată cu baterea monedei devine posibilă trecerea la ceea ce Marx numește „a treia determinație" a banilor: aceasta este atinsă din momentul în care separarea vânzării de cumpărare permite acumularea de bani și transformarea acestei acumulări în adevăratul scop al operațiunilor comerciale (pentru că despre asta era vorba aici). Sub această formă, banii au dat un mare impuls schimbului de mărfuri. Acest schimb devine un element caracteristic al culturii urbane mediteraneene ce avea să dureze aproximativ un mileniu. Anumite orașe precum Atena au ajuns să trăiască practic din comerț și artizanat, importând din țări îndepărtate produsele agricole pe care nu mai reușeau să le producă în cantități suficiente pe suprafețele lor limitate. Dar

nu trebuie să supraestimăm acest fenomen. Circuitele de mărfuri și persoanele care trăiau din ele reprezentau niște mici insule într-o societate care continua să se bazeze pe autosuficiența locală și pe economia de subzistență. Volumul schimburilor rămânea scăzut. Dar, mai ales, plusvaloarea nu se forma decât la nivelul circulației, și anume în comerț și în cămătă; nicio revoluție în modul de producție nu s-a petrecut pe parcursul Antichității. Cu unele excepții rare, sclavii nu erau angajați într-o producție de masă. Circulația transforma astfel în mărfuri niște produse rezultate din moduri de producție care nu erau bazate pe mărfuri (mici producători independenți sau sclavie). Ea nu avea repercusiuni asupra sferei producției. Era vorba de un schimb de mărfuri, nu de o producție de mărfuri. Capitalul exista în stare latentă, deoarece banii, odată ce au și-au atins a treia determinație, sunt „gata" să fie folosiți sub formă de capital – însă lipsea forța de muncă „liberă" gata să fie salarizată. Capitalul rămânea astfel la stadiul de capital comercial și cămătăresc, iar acumularea de bani se irosea practic în tezaurizare. Vedem, de altfel, că nu inovațiile tehnice sunt cele care declanșează progresul în evoluția „economică": invenții precum motorul cu aburi sau orologiul au fost deja făcute în Antichitate, fără însă să dea naștere unei veritabile aplicații practice.

Moneda a provocat cea mai mare suspiciune la apariția ei în Grecia. Pentru prima dată, caracterul nelimitat al banilor se făcea simțit, conferind o putere nemăsurată celor ce reușeau să acumuleze bani. Acesta a fost actul de naștere al subiectului „burghez", care există nu ca membru al comunității ce îl ține în viață, ci ca o „mască" a valorii și care, în numele acumulării, tratează această comunitate și pe membrii săi, precum și întregul metabolism cu natura, ca pe un „obiect" exterior și abstract, de folosit în vederea valorizării. Țăranii, îndatorați, cădeau în mizerie, iar vechile comunități patriarhale implodau. Banii au fost astfel priviți ca o forță demonică în stare să distrugă existențele omenești, obiceiurile străvechi și religia – pe

scurt, aidoma unei nebunii. Găsim un ecou în celebrele versuri din *Antigona* lui Sofocle: „Dintre toate născocirile-omenești/ Ca banul rea și blestemată alta nu-i!/ El surpă și cetăți și din al lor cămin/ Pe mulți putea-va-i izgoni! Și pe-ăi cinstiți/ îi poate-ademeni, le poate-ntuneca/ Și mințile, de săvârșesc și făr'delegi/ Și mârșăvenii fel și chip"[39]. Un simplu metal devenise mai puternic decât oamenii și tradițiile lor. Primul caz binecunoscut al acestei apariții a „mâinii invizibile" a avut loc în Atica la începutul secolului al VI-lea înainte de Cristos: plantațiile de măslini deveniseră mai profitabile decât cele de cereale, iar cultivarea lor se răspândea, punând în pericol existența micilor țărani. De-acum, metabolismul cu natura depindea vizibil de metamorfoza sa formală în valoare. Cu toate astea, nicio instituție comunitară nu a luat această decizie. Ea apărea ca rezultatul preponderenței banilor, câștigați prin exportul de ulei, asupra producției autarhice care producea mult mai puțină „valoare". După cum se știe, gravele tensiuni sociale care au rezultat au condus, la Atena, la un compromis de clasă, introdus de Solon, care i-a permis cetății să progreseze pe calea valorii și să devină exemplul cel mai complet de societate bazată pe marfă de dinainte de Renaștere (în limitele pe care le-am enunțat și – nu trebuie să uităm – într-un oraș de aproximativ cincizeci de mii de locuitori). Dar nici măcar societatea ateniană nu se întemeia pe individul atomizat, legat de ceilalți cetățeni doar prin bani. Era vorba tot de o formă de comunitate, în care, cum spune Rousseau, raportul dintre indivizi și comunitate semăna cu raportul dintre degete și mână. La Sparta, dimpotrivă, se luase hotărârea de a apăra comunitatea limitând banii la funcția lor de mijloc de circulație – care era acceptată – și împiedicând transformarea lor într-un scop în sine. Particularilor le era interzis să dețină aur; ca mijloc de circulație, spartanii foloseau niște bare de fier. Din cauza valorii lor scăzute, era nevoie de mari cantități pentru a reprezenta o sumă modestă, ceea ce îngreuna acumularea.

Dacă dezvoltarea economică a valorii în timpul Antichității a rămas una firavă, formele de conștiință corespunzătoare au luat, în schimb, un mare avânt, găsind în unele cazuri, mai ales în filosofie, unele formulări ce au rămas valabile până în zilele noastre: concepte precum formă, substanță, accident, materie, concept, universal și particular sunt legate de dezvoltarea și de răspândirea formei marfă. Pare să existe o legătură între începuturile gândirii filosofice europene, care a elaborat primele idei universale, și apariția monedei. Aceste două fenomene s-au produs în același timp și în același loc: în Ionia de la sfârșitul secolului al VII-lea dinainte de Cristos. Această epocă se caracterizează totodată printr-un mare avânt al comerțului, apariția „tiraniei" ca formă politică diferită de vechea dominație aristocratică, răspândirea scrierii și prin alte elemente de „raționalizare", cum ar fi introducerea greutăților și măsurilor standardizate[40]. Moneda reprezenta aceeași abstracție în raport cu activitatea socială ca și conceptul în raport cu gândirea. Însăși ideea de subiect individual care rămâne identic cu sine în fața unei lumi exterioare care se schimbă și asupra căreia subiectul poate acționa la rândul său, își croiește o cale odată cu existența valorii. Individul face astfel experiența unei substanțe non-empirice care rămâne identică în trecerea sa prin diverse manifestări sau „încarnări". Sub forma banilor, această abstracție devine „reală" în viața de toate zilele[41]. Disoluția vechilor comunități pe care o realizează banii a dus la nașterea, pentru prima dată în istoria mondială, a „individului", care se concepe ca diferit de comunitate și ale cărui acțiuni nu sunt complet dictate de tradiție. „Individualismul" Atenei și „colectivismul" Spartei corespund astfel rolurilor diferite pe care le jucau aici banii. În fine, odată cu circulația mărfurilor, în care din punct de vedere formal participanții trebuie să se recunoască unii pe alții ca liberi și egali, iau totodată naștere dreptul egalitar și democrația.

„Știința pură", deja foarte dezvoltată la greci, este o formă care „face abstracție" de orice conținut, tot așa cum face și valoarea. De exemplu, geometria egipteană a rămas, chiar și la un nivel înalt, o aplicație a regulilor empirice la cazul concret – un fel de arpentaj. Matematica greacă, din contră, a formulat niște reguli abstracte și universale: ea a enunțat teorema lui Pitagora pe care egiptenii o utilizau fără să o fi teoretizat vreodată[42]. Gândirea filosofică greacă, dacă a promovat elaborarea categoriilor universale și abstracte, a articulat în același timp rezistența față de această „lume de-a-ndoaselea" pe care o exprimau categoriile. Platon, pe de o parte, a elaborat conceptul, care este „echivalentul general" în sfera gândirii. Pe de altă parte, a conceput utopia unei comunități arhaice în care, ca și în Sparta, banii nu trebuie să folosească decât la a face mărfurile – care își fac totuși apariția în cetatea sa ideală – să circule, fără a deveni vreodată un scop în sine. În ce-l privește, Aristotel a indicat cu mare precizie diferența dintre bogăția „naturală", destinată satisfacerii nevoilor „casei", și „hrematistică", acumularea nelimitată și irațională de bani[43].

Aceste comparații istorice ne arată, în legătură cu categorii precum identitatea personală, subiectul în opoziție cu lumea obiectivă sau perechea calitate/ cantitate, că nu trebuie să le acceptăm ca pe niște date ontologice sau antropologice, în maniera lui Kant, și nici să explicăm geneza lor ca un simplu dat al experienței, în maniera lui Hume. Trebuie mai degrabă să recunoaștem că aceste categorii sunt legate de o societate determinată, în interiorul căreia ele au într-adevăr o validitate obiectivă. Această apariție istorică simultană a valorii abstracte în sfera reproducerii materiale, a gândirii, a mentalității, a politicii etc. ne permite, de altfel, să respingem orice distincție ontologizată între o „bază" economică și o „suprastructură" culturală derivată.

ISTORIA REALĂ A SOCIETĂȚII MĂRFII: EPOCA MODERNĂ

După cum se știe, dezvoltarea mărfii și a banului a suferit la sfârșitul Antichității un declin ce avea să dureze în jur de o mie de ani și să conducă la o revenire la niște economii locale de subzistență care se lipseau aproape cu totul de bani. Cu toate astea, tocmai în această perioadă și mai ales începând cu secolul al XIII-lea, s-au pus bazele acestui eveniment unic în istoria umanității care a fost nașterea capitalismului. În mănăstiri au fost mai întâi create, încet-încet, câteva din presupozițiile indispensabile. În viața monastică, munca era o datorie creștină, ce trebuia executată în mod voluntar ca ispășire de păcate și ca mortificare a cărnii. Ea nu mai era, ca în morala precreștină, un rău necesar pentru realizarea unui scop și pe care o delegăm, dacă se poate, altora. Pentru prima dată, i se atribuia muncii o semnificație morală – și tocmai în calitate de suferință! Munca din mănăstiri era însoțită de o organizare precisă a timpului. Ea făcea parte din acest fenomen mai vast care era introducerea „timpului abstract", vizibil de asemenea în inventarea și răspândirea orologiilor. Urmându-l pe M. Postone, putem distinge între „timpul concret" și „timpul abstract". Timpul concret este o „variabilă dependentă" care există în funcție de evenimente concrete și care poate avea determinații calitative: timpul urât și timpul frumos, timpul sacru și timpul profan[44]. Timpul abstract este o „variabilă independentă", un cadru în care se petrec evenimentele și care nu cunoaște decât determinații cantitative. Timpul abstract n-a apărut decât în Europa occidentală începând cu secolul al XIV-lea. Atunci, nimic nu-și mai avea propriul timp, pentru că fiecare lucru avea timpul capitalului. Munca începea să fie separată de celelalte activități, în spațiu și în timp.

Aceste fenomene s-au produs mai întâi în primele regiuni care au recurs masiv la munca salariată: în special Flandra și Italia de Nord din secolul al XIV-lea. Aici au fost introduse unele inovații caracteristice precum iluminarea locului de muncă, care permitea

să se lucreze și în afara orelor de soare – o primă anticipare a bulversării tuturor modurilor de viață pe care le-a implicat munca abstractă. Dar în ciuda tuturor acestora, probabil că marfa și banii nu ar fi progresat vreodată cu pași mici către capitalism. A fost nevoie de un veritabil *big bang* al modernității: introducerea armelor de foc. Nu o forță productivă, ci o forță distructivă e cea care a dat naștere capitalismului, după cum a observat R. Kurz[45]. După răspândirea armelor de foc, vasalul feudal sau burghezul din oraș nu mai puteau să meargă la război cu armele lor. De-acum statele teritoriale născânde aveau să rivalizeze în achiziția armelor de foc, mai ales a tunurilor, precum și în construcția de fortărețe, tot mai sofisticate. Și unele și altele trebuiau plătite în bani, ca și soldații de meserie – mercenarii – în mâinile cărora a trecut rapid conducerea războiului. Soldații, după cum le și spune numele, constituiau chiar primul exemplu de „profesioniști" care trăiau în întregime din solda lor și pentru solda lor și cărora le era indiferent conținutul propriei munci: ei nu se băteau pentru suveran sau pentru cetate, ci pentru salariul lor. Curând, vechile contribuții și dijme feudale nu au mai fost de-ajuns pentru state; acestea au instituit tot mai multe impozite în bani, al căror prag superior, spre deosebire de contribuțiile în natură, nu avea o limită naturală. Țăranii și artizanii au trebuit să se obișnuiască să producă direct în vederea unui randament monetar, așadar pentru niște piețe anonime. Moneda începea astfel, mult mai mult decât în timpul Antichității, să pătrundă în profunzime în societate și să dizolve localismul agrar. Desigur, nu printr-o decizie a producătorilor, ci prin setea nepotolită de bani provocată, în cazul statelor, de concurența militară de la care ele nu se puteau sustrage.

Foarte repede, economia monetară nu s-a mai limitat la a-i impune economiei tradiționale poveri grele în bani. Primii întreprinzători capitaliști, dar mai ales statele însele au început să organizeze manufacturi și plantații (în colonii). Acestea au fost

primele locuri în care se producea pentru niște piețe anonime din lumea întreagă. La început, aceste întreprinderi funcționau aproape întotdeauna pe bază de muncă forțată, pentru că era imposibil să găsești suficienți muncitori „liberi" dispuși să se lase a fi salarizați. Astfel, munca modernă a luat naștere în azilele de nebuni și în închisorile din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. În vreme ce un scop concret, oricât de rău ar fi, poate fi atins și astfel se anulează de la sine, aici aveam de-a face, pentru prima dată, cu transformarea continuă și nelimitată a banilor în mai mulți bani. Nu doar cheltuielile militare au fost cele care s-au multiplicat, ci și întreaga parte din produsul social prelevat de către stat a crescut enorm la începutul modernizării. Pentru marea masă a populației, asta nu însemna decât mizerie: unele studii au demonstrat că bogăția reală a unui artizan, măsurată prin cantitatea de cereale de care dispunea, și-a atins apogeul în secolul al XV-lea. Condițiile de viață s-au înrăutățit rapid odată cu răspândirea modului de producție capitalist, pentru a ajunge la nivelul cel mai de jos în secolul al XVII-lea. Atunci muncitorii trebuiau să muncească aproape de o sută de ori mai mult decât două secole mai devreme pentru a obține aceeași cantitate de grâne. A fost nevoie de mai bine de patru sute de ani de capitalism pentru a reveni, la sfârșitul secolului al XIX-lea, la nivelul de viață medieval[46].

Știm foarte bine – e de-ajuns să citim capitolul din *Capitalul* despre „așa numita acumulare primitivă", confirmat de numeroase studii – în ce context încărcat de orori și violențe au luat naștere modernitatea capitalistă și precondiția ei, existența unei clase de muncitori „liberi". Aceștia erau foști mici producători care fuseseră alungați de pe pământurile lor și privați de vechile lor drepturi la vânătoare, pescuit și strângerea de lemne, pentru a-i forța să-și vândă singurul lucru care le mai rămânea în felul acesta – forța lor de muncă. Se cuvine să subliniem rapid trei aspecte aici. Mai întâi, vedem cum capitalismul nu a fost consecința unei creșteri pacifice

a pieților, acceptată de toată lumea pentru că ar fi fost purtătoarea unei bunăstări generale. Violența de stat a fost întotdeauna un element constitutiv în crearea condițiilor necesare acțiunii „mâinii invizibile". Apoi, cea de-a doua naștere a societății de mărfuri era însoțită, ca și prima sa perioadă din Antichitate, de o revoluție în formele de conștiință. Geneza societății moderne și a concepției cantitative a naturii din secolul al XVII-lea au fost strâns legate de impunerea valorii abstracte în schimburile materiale și a timpului abstract în viața socială, fără să putem stabili un raport de dependență între aceste fenomene. În realitate, ele erau articulații ale aceleiași „forme sociale totale" *in statu nascendi*. Aceeași cantitate fără calități care se impunea în bani informa, de asemenea, concepția galileană a naturii: tot așa cum logica valorii reduce orice obiect la o cantitate de valoare, începând cu Galilei, orice corp este dizolvat în simpla întindere spațială. În fizica lui Newton, o singură forță, gravitația, se presupune că ar susține universul, după cum în aceeași epocă lumea începea să se unifice sub conducerea unei singure forțe, banii.

În fine, trebuie să observăm că, începând din Renaștere, aproape orice gândire a cântat, în mod necondiționat, laude la adresa muncii și a transformării lumii prin intermediul muncii, precum și a virtuților cerute în acest scop. Lunga perioadă dintre apariția formei capitaliste la sfârșitul Evului Mediu și decolarea capitalismului industrial de la sfârșitul secolului al XVIII-lea nu a fost ocupată doar de exproprierea producătorilor direcți, ci și de un efort gigantic de disciplinare a „materialului uman", căruia trebuiau să i se inculce exigențele muncii, învingând numeroasele rezistențe de orice fel.

Dacă literatura a lăsat câteva mărturii ale acestor rezistențe, gânditorii și filosofii au propovăduit aproape la unison datoria morală a oamenilor de a se adapta la „frumoasa mașină", cum a numit-o filosoful „utilitarist" englez Jeremy Bentham (1748-1832). Hobbes, Rousseau (care spunea: „Orice cetățean leneș e o lichea")

și Kant erau, în ciuda deosebirilor dintre ei, gânditorii unui nou tip de supunere: una nu față de un stăpân în carne și oase, nici față de un Dumnezeu, ci față de un nou fetiș, mecanismul impersonal, sub aspectul său de „rațiune", „voință generală", „progres" și „stat". Rațiunea Luminilor era totodată o transfigurare a iraționalismului valorizării, iar marxismul a rămas un „disident al liberalismului" mai ales în glorificarea sa a muncii.

În ce privește istoria capitalismului industrial, trebuie din nou să ne limităm la o abordare rapidă a câtorva aspecte neglijate adesea. Născut în Anglia, capitalismul industrial în forma lui pură a condus rapid la o veritabilă distrugere a societății (vezi studiile lui K. Polanyi citate în următorul capitol). De îndată ce s-a eliberat de ultimele obstacole legale care îngrădeau exploatarea nelimitată a persoanelor și resurselor, el a intrat în criză și a trebuit din nou să accepte (după 1830) unele restricții, în special prima legislație privind uzinele și limitarea zilei de muncă. Utopia neagră a unei piețe totale și a unei economii complet autonome față de societate demonstra, după secole de pregătire la Hobbes, Mandeville, Locke, Kant, Smith și după codificarea ei în liberalismul clasic, că e cu totul irealizabilă și conduce la consecința proclamată de liberali puri și duri precum Thomas Malthus (1766-1834): să lăsăm săracii să moară de foame, căci se vor naște mereu alții. La prima ei încercare de realizare integrală, societatea mărfii a provocat o mizerie și degradare nemaiîntâlnite, făcând să planeze amenințarea unui război civil, dar a condus totodată și la epuizarea propriei sale dinamici economice. De-atunci, capitalismul nu s-a dezvoltat decât suspendându-și continuu propria logică și punând economia dezlănțuită sub controlul statului.

Am spus deja că accelerarea capitalismului, aflat mereu în căutare de mijloace pentru a bloca scăderea masei de valoare, a condus, după criza dintre cele două războaie, după crahul din 1929

și după cel de-al Doilea Război Mondial, la democrația fordistă. Aceasta din urmă a intrat și ea definitiv în criză odată cu revoluția micro-informatică. În secolul al XIX-lea, după Anglia, dintre marile state, Franța, Statele Unite și apoi Germania au fost cele care au construit un capitalism industrial. Dar cât de curând, un alt fapt a devenit evident: economia de piață nu este – așa cum se pretinde în continuare și astăzi – „modelul" corect ce trebuie doar aplicat în fiecare țară pentru a-i culege pe urmă fructele. Dimpotrivă, fiecare economie națională de piață se plasează de la bun început în cadrul unei economii mondiale puternic determinate de concurență. Anglia și-a păstrat mult timp avantajul care îi revenea din faptul că a fost prima națiune care a inundat piețele mondiale cu mărfurile ei. Ulterior, celelalte economii naționale au trebuit să țină cont de nivelul de productivitate stabilit de națiunile deja industrializate. Le era deci necesar să investească, chiar înainte de a putea începe să producă, în infrastructuri și în capitalul fix care trebuiau să fie la același nivel ca în țările dezvoltate. Altfel spus, aceste țări trebuiau să recupereze o întârziere care era cu atât mai mare cu cât ele intrau mai târziu în competiție. Astfel, Japonia și Italia au fost ultimele țări care au reușit să intre în grupul „fruntaș". În secolul al XX-lea, a devenit imposibil să se implanteze modul de producție capitalist într-o țară fără ca economia ei să fie imediat zguduită de afluxul de mărfuri la preț mic provenind din țările deja industrializate.

În această situație, singura posibilitate de a lua parte la „modernitate" dintr-o poziție care să nu fie complet subordonată era o autarhie impusă: un spațiu protejat de orice concurență exterioară trebuia să permită dezvoltarea unui capitalism local. Asta e ceea ce s-a întâmplat în Rusia, în China și în numeroase țări de la periferia capitalistă[47]. „Construcția socialismului" în Rusia nu era nicio tentativă – eșuată în cele din urmă – de a construi o societate emancipată (după cum afirmă partizanii ei), nici ambiția nebunească de a realiza o utopie ideologică (cum voiau să creadă

criticii ei burghezi) și nici măcar o simplă „revoluție trădată" de noua birocrație parazitară (așa cum proclamă criticii ei „de stânga"). Era mai ales o „modernizare tardivă" într-o țară înapoiată. Marfa, banii, valoarea și munca abstractă nu au fost abolite aici, ci s-a încercat aducerea lor la nivelul occidental prin suspendarea pieței libere. Economia de mărfuri nu a fost depășită, ci ea trebuia să fie condusă de „politică". În Rusia s-a repetat un fel de „acumulare primitivă" ce implica transformarea forțată a zeci de milioane de țărani în muncitori în uzine și răspândirea unei mentalități adaptate muncii abstracte. Resursele societății erau canalizate spre construcția infrastructurilor și a industriei grele pe o scară la care o economie privată nu ar fi putut ajunge vreodată. Reducerea comerțului exterior la minimum, altfel spus autarhia, a permis în această țară enormă dezvoltarea unei industrii care ar fi dispărut imediat dacă ar fi trebuit să reziste de la bun început concurenței mondiale. Inițial, succesele au fost într-adevăr remarcabile și, în scurt timp, Uniunea Sovietică a devenit cea de-a doua putere industrială din lume. „Democrațiile occidentale" se declarau îngrozite de metodele prin care a fost atins acest rezultat. În realitate, ceea ce ele vedeau acolo nu era decât un rezumat al ororilor din propriul lor trecut – Rusia înapoiată a repetat în câțiva ani ceea ce a durat în Occident câteva secole. În fond, așa cum spuneam mai sus, instalarea economiei de piață „libere" în Occident a fost realizată tot prin terorism de stat, muncă forțată, militarism, distrugerea tradițiilor, reducerea țăranilor la foamete și suprimarea libertăților individuale. În țările din Est, Occidentul așa-zis „liber" privea imaginea reflectată a propriilor sale origini – chiar dacă nici de o parte, nici de cealaltă nu se recunoștea acest fapt. Succesele inițiale ale URSS-ului au încurajat numeroase alte țări să încerce să urmeze aceeași cale pentru a se integra în economia mondială în condiții prielnice. A fost mai întâi cazul Chinei, în vreme ce multe țări din Lumea a Treia au încercat să combine abordarea etatistă cu doze mai mari sau mai mici de piață liberă. Cu cât evoluția pieței mondiale era mai avansată și cu cât țările

în chestiune erau mai înapoiate după criteriile capitaliste, cu atât metodele erau mai violente, chiar delirante. Ideologia socialistă nu era nimic altceva decât o justificare paradoxală pentru a introduce mai rapid categoriile capitaliste în niște țări în care acestea lipseau aproape cu desăvârșire. În loc să „emancipeze" proletariatul, acesta a trebuit mai întâi să fie creat *ex nihilo*.

Dar în istoria capitalismului occidental, fazele marcate de o puternică intervenție a statului au alternat întotdeauna cu faze în care predomina piața „pură". În Est, această alternanță nu a avut loc, și după ce a reușit să implanteze industriile de bază, capitalismul de stat a început să meargă în gol și să rămână din nou în urmă față de evoluția economică și tehnologică din Occident. Cu toate astea, existența unei vaste piețe protejate (așa-numitul CAER) permitea supraviețuirea a numeroase industrii care n-ar fi avut vreo șansă de reușită pe piețele mondiale. Ceea ce făcea posibilă menținerea unui nivel de viață suficient pentru a conserva un consens minimal. Asta-i tot. „Socialismul real" nu a fost niciodată o „alternativă" la societatea mărfii, ci o ramură moartă a aceleiași societăți, o notă de subsol în istoria ei. De fapt, el nu putea depăși contradicția ei de fond: el încerca să regleze în mod conștient automișcarea valorii și a banilor care, prin natura ei, e oarbă. Astfel, era vorba de o societate bazată pe marfă și valoare, dar care abolise în același timp concurența, cea care într-o societate a mărfii adaptează producția la nevoi. Aceasta a fost, în ultimă analiză, cauza tuturor problemelor economiei sovietice: o producție care nu ține cont de calitate sau de nevoi, o mare dificultate în a îndrepta resursele acolo unde ele erau utile, un randament scăzut al muncii etc. În fine, „revoluția micro-informatică" și „financiarizarea" din Occident, lansate cu începere din anii șaptezeci, au făcut insurmontabil abisul dintre Est și Vest. Economia sovietică nu reușea deloc să țină pasul acestor inovații și a resimțit cât de curând consecințele acestui fapt în competiția militară cu Statele Unite. Se cunoaște restul poveștii.

Dar în ciuda a ceea ce puteau gândi învingătorii, prăbușirea regimurilor din Est nu a însemnat victoria definitivă a capitalismului occidental. Dimpotrivă, ea constituie o nouă etapă în criza mondială a societății mărfii. O altă verigă din lanț s-a rupt. O economie mondială bazată pe concurență produce în mod necesar câștigători și perdanți, iar distanța dintre ei devine rapid de netrecut, în condițiile în care fiecare nouă invenție tehnologică e în avantajul celor care își pot permite introducerea ei. În timpul perioadei de prosperitate fordistă, creșterea piețelor mondiale le-a oferit chiar și țărilor „în curs de dezvoltare" prilejul de a găsi unele nișe pentru produsele lor și credința că „ajungerea din urmă" era posibilă. Dar criza care a început în anii șaptezeci a risipit aceste iluzii. Una după alta, fiecare țară a recăzut în spate. De altfel, țările care au mizat pe piața privată nu au avut mai mulți sorți de izbândă: problema nu e sistemul ales și nu putem explica totul prin efectele colonialismului sau ale schimburilor inegale. Într-o economie mondială bazată pe valoare și pe concurență, va exista întotdeauna o majoritate de perdanți. După ce a anihilat speranțele Lumii a Treia, concurența canibalizată a ajuns, ca un foc care înaintează, și la țările din Est. Însă speranța populațiilor lor de a ajunge la prosperitate prin copierea Occidentului a fost imediat înșelată. Ele au descoperit că, de fapt, barca capitalismului occidental ia și ea apă din toate direcțiile și nu are nici forța, nici voința de a investi masiv în țările lor, sau de a le primi mărfurile și forța lor de muncă.

CRITICA PROGRESULUI, A ECONOMIEI ȘI A SUBIECTULUI

Cu toate astea, marșul triumfal al valorii din cea de-a doua jumătate a mileniului al doilea nu s-a realizat fără să întâlnească rezistențe din partea populațiilor, ale căror condiții de viață se înrăutățeau teribil. În vreme ce participanții la mișcarea muncitorească apărută în prima jumătate a secolului al XIX-lea își

acceptaseră deja existența de muncitori, pe care voiau doar să o amelioreze, revoltele precedente au fost purtate mai ales împotriva încercării înșiși de a transforma masele populare în „muncitori". Participanții la aceste mișcări apărau ideea unei „vieți bune", ceea ce pentru ei însemna conservarea condițiilor lor de viață de atunci sau dintr-un trecut apropiat, întrucât știau că ele sunt mult mai bune decât cele care-i așteptau în uzine. Din acest curent fac parte revoltele țărănești de la sfârșitul Evului Mediu, mișcarea „luddiților" din Anglia, cunoscuți pentru distrugerea mașinilor din primele decenii ale secolului al XIX-lea, sau cea a „carliștilor" din satele spaniole de la mijlocul aceluiași secol, continuând cu numeroase revolte în țările extra-europene până în zilele noastre (de exemplu, mișcarea *canudos* din Brazilia)[48]. Ideologia lor era adesea confuză (carliștii, de pildă, apărau anumite revendicări dinastice, chiar și Inchiziția); însă condamnarea aproape unanimă a acestor revolte din partea istoriografiei burgheze și marxiste deopotrivă, și chiar din partea criticii reacționare a progresului, demonstrează mai degrabă până la ce nivel aceste interpretări diferite fac toate parte din același liberalism progresist ce nu putea decât să respingă tot ceea ce se opunea răspândirii fetișului muncii și al productivității. În realitate, aceste revolte aveau motive întemeiate – de exemplu, țăranii carliști se opuneau legilor prin care burghezia liberală a scos spre vânzare (către ea însăși) pământurile pe care, până atunci, fiecare sat le poseda în comun. Alianțele ciudate pe care aceste mișcări le-au făcut adesea – pe pielea lor – cu Biserica sau cu alte forțe reacționare nu sunt atât de neînțeles, dacă ținem cont de faptul că victoriile burgheziei liberale, al cărei succesor stânga s-a considerat a fi întotdeauna, priveau niște mize care în ochii maselor nu aveau vreo importanță: libertatea presei, unitatea națională, libertatea cultelor. Aceste victorii au condus în schimb la o puternică accelerare a integrării forțate a maselor în societatea muncii. E suficient să ne gândim la faptul că una dintre primele hotărâri ale Revoluției Franceze a fost abolirea numeroaselor zile de sărbătoare și apoi

interdicția „coaliților muncitorești". „Libertatea", pe care noua burghezie o apăra cu atâta ardoare, era în primul rând libertatea nelimitată de a cumpăra și vinde. Abolirea numeroaselor restricții legale, de origine feudală, asupra vânzării pământurilor, a angajării muncitorilor etc. producea efecte catastrofice, mai ales la țară.

Marxismul tradițional s-a proclamat întotdeauna moștenitorul burgheziei liberale, aprobând necondiționat distrugerea vechii societăți pe care aceasta a provocat-o. El îi reproșa mai degrabă burgheziei liberale faptul că a abandonat această cale, a cărei continuare îi revenea astfel proletariatului. Care era poziția lui Marx în această privință? E clar că, deși era conștient de ororile progresului capitalist, el credea în „misiunea civilizatoare a capitalului". O critică „romantică" a progresului nu ar putea să se reclame de la opera sa[49]. Dar trebuie mai întâi să observăm că nu există nicio legătură necesară între critica sa a valorii și aprecierea rolului istoric al capitalului, în care intră o mare doză de teleologie hegeliană. Analiza, logică precum și istorică, a valorii arată *de ce* au dispărut vechile comunități; de-aici nu rezultă însă că ar trebui să aprobăm această dispariție sau că ar trebui să ne forțăm să credem într-o „viclenie a rațiunii" care ar garanta că această dispariție nu e decât un moment inevitabil, dar trecător, pe calea către o societate mai bună. Avem astfel din nou de-a face cu diferența dintre Marx „cel ezoteric", cu critica sa „negativă" a socializării prin marfă, și Marx „cel exoteric", continuator al liberalismului.

Dar nici măcar în afirmațiile sale explicite, Marx nu se arată întotdeauna foarte convins de mitologia progresistă. Nu există aproape nicio remarcă de-a lui Marx despre revoltele premoderne cum ar fi cea luddită, din care în scurt timp n-a mai rămas nici amintirea[50]. Dar în una din ultimele sale scrieri, el ia o poziție clară împotriva afirmației – care trecea, atunci ca și mai târziu, drept „marxistă" – că toate țările trebuie să treacă printr-o dezvoltare capitalistă completă înainte de a putea accede la comunism. În

scrisoarea sa către revoluționara rusă Vera Zasulici din 1881 și în ciornele acestei scrisori, Marx face niște observații extrem de interesante despre satul rusesc tradițional, încă viu la acea vreme, și despre forma de proprietate colectivă asupra unei anumite părți din pământuri care era dominantă aici: „cercetările speciale pe care le-am făcut [...] m-au convins că această obște este punctul de sprijin al regenerării sociale a Rusiei". El afirmă că obștea rusească „va putea deveni *punctul de plecare* nemijlocit al sistemului economic spre care tinde societatea modernă [...] ea poate să-și însușească părțile pozitive ale producției capitaliste, fără să mai treacă prin aceleași chinuri îngrozitoare" și că „toți ar recunoaște în ea elementul regenerării societății ruse și un element al superiorității ei față de țările care se află încă sub jugul orânduirii capitaliste", cu atât mai mult cu cât această comunitate găsește capitalismul „într-o stare de criză, care se va sfârși numai odată cu desființarea capitalismului, cu revenirea societății moderne la tipul «arhaic» al proprietății în obște. [...] Nu trebuie însă să ne temem prea mult de cuvântul «arhaic»". În succinta sa tipologie istorică a diferitelor forme de comunitate arhaică, Marx subliniază că ea poate depăși baza limitată a înrudirii de sânge și că, în formele ei cele mai diferențiate, poate da un „impuls individualității". Această individualitate nu presupune neapărat ca proprietatea privată să predomine asupra elementului colectiv – chiar dacă există riscul acesta. Marx, care spre finalul vieții se convinsese că Rusia era unul dintre primii candidați la revoluție, avea în legătură cu funcția acestei revoluții niște idei destul de diferite de cele pe care le-au nutrit cei care au făcut pe urmă revoluția: „Pentru a salva obștea rusă, e nevoie de o revoluție rusă"[51].

CRITICA ECONOMIEI CA ATARE

„Critica economiei politice" a lui Marx nu e doar o critică a doctrinelor economice burgheze, ci constituie în egală măsură o critică a existenței „economiei" ca atare. Nicăieri la Marx cuvântul „economie" nu îmbracă o semnificație pozitivă, nicăieri el nu își caracterizează teoria drept „doctrină economică" sau ceva similar[52]. La prima vedere, asta pare să fie în contradicție cu presupunerea făcută îndeobște că teoria lui Marx s-ar baza tocmai pe această categorie. Reprezentanții „materialismului istoric" n-au încetat să repete că existența materială determină conștiința și că „economia" este „baza" tuturor celorlalte aspecte ale vieții sociale. Ei au proclamat această subordonare a oamenilor față de propriile lor produse ca un adevăr curajos ce trebuie scos în evidență, în opoziție cu transfigurarea idealistă burgheză a realității. Însă inversiunea dintre mijloc și scop este caracteristică societății capitaliste, în care conținutul e subordonat formei. Nu are niciun sens să transformi acest fapt *negativ*, care reprezintă o stare de alienare, întrucât aici socialitatea este inconștientă de sine, în ceva *pozitiv*. Marx analizează capitalismul prin filtrul muncii și al economiei, însă făcând asta el nu vorbește despre societatea omenească în general. El subliniază, desigur, că până și societățile precapitaliste trebuiau în primul rând și întotdeauna să-și asigure nevoile vitale, și că modul în care o făceau determina celelalte forme sociale[53]. Însă Marx nu vrea să spună prin asta că situația în care satisfacerea nevoilor capătă forma unei sfere separate, „economia", cu propriile ei reguli pe care le impune tuturor celorlalte sfere sociale, ar fi un dat ontologic și veșnic valabil. Dacă facem abstracție de faptul banal că oamenii trebuie mai întâi să mănânce, să se îmbrace etc., preeminența „economiei", chiar și în sensul ei cel mai larg, nu e deloc evidentă în societățile precapitaliste. În numeroase contexte, alte criterii sunt cele care primează asupra criteriilor „economice": putem cita ca exemple sărbătoarea tradițională, cheltuiala ostentativă

a nobililor și ocaziile, frecvente în istorie, în care o societate a renunțat să introducă unele invenții tehnice care i-ar fi permis să economisească muncă. „Materialismul istoric" – a cărui codificare nu i se datorează lui Marx – nu este adecvat decât ca analiză a capitalismului: în acesta, producția materială nu constituie doar baza societății – ceea ce e valabil pretutindeni –, ci și principiul său de organizare autonomizat, principiul ei de sinteză socială.

Întreaga distincție dintre „bază" și „suprastructură", pivotul materialismului istoric, se dezvăluie a fi, din punctul de vedere al criticii valorii, prea puțin utilă, mai ales în privința realităților non-capitaliste. Marxismul tradițional a încercat adeseori să relaxeze din rigiditatea acestei distincții prin conceptul de „acțiune reciprocă" dintre baza economică și suprastructura culturală, juridică, religioasă etc. Acțiunea reciprocă presupune însă existența unor factori separați ce trebuie reuniți *a posteriori* și din exterior. Pare astfel mult mai promițătoare alternativa de a explora „forma totală" și de a explica nașterea simultană, într-un context determinat, a subiectului și obiectului, a bazei și suprastructurii, a ființei și gândirii, a praxisului material și imaterial. Trebuie să ne întrebăm în legătură cu praxisul social și cu scindarea sa în doi poli. Cu cât coborâm mai mult în istorie, cu atât e mai lipsită de sens încercarea de a distinge între factori „materiali" și „ideali". *Potlatch*-ul, de exemplu (la care vom reveni mai târziu), era în același timp o formă de circulație a produselor, o modalitate de a crea și confirma ierarhia socială, un ritual religios, un joc etc. Nu există aici nicio separare între „utilitate" și ceilalți factori; și e imposibil să recunoaștem în el o sferă separată a „economiei". „Economia", bazată pe „valoare", este forma modernă a fetișismului. Toate societățile se bazează pe apropierea naturii. Dar asta încă nu e „economie". Această apropriere trece întotdeauna printr-un proces de codificare simbolică, presupus și inconștient, și care poate fi religia, într-un caz, sau valoarea, în altul.

În societatea modernă, valoarea este în același timp forma gândirii și a acțiunii, fără a o putea deduce pe una din cealaltă.

Istoria ar fi așadar mai degrabă o istorie de fetișisme decât o istorie de lupte de clasă. Lupta de clasă, ca structură dinamică, nu poate exista decât în capitalism, întrucât antagonismele sociale ale societăților precedente erau în cea mai mare parte statice. Doar valoarea e cea care dinamizează antagonismele sociale, transformându-le în lupte de clasă. Consangvinitatea, totemismul, proprietatea pământului și valoarea pot fi considerate etapele procesului prin care omul se desprinde de natură, devenind un subiect relativ conștient față de prima sa natură, dar nu încă și față de a doua lui natură, care e propria legătură socială pe care și-a creat-o singur[54]. Toate aceste societăți se bazează pe o constituție inconștientă. În privința lor, teoria structuralistă și teoria sistemelor ar avea într-un fel dreptate, dacă nu ar considera această absență a subiectului uman o constantă atemporală. Subiectul există: dar deocamdată nu omul este subiectul, ci produsul său. Subiectul omenesc nu e o ficțiune, dar până acum el n-a existat vreodată sub formă completă. E în devenire. Nu trebuie să recurgem la teorii ale manipulării pentru a explica modul în care clasele aflate la putere i-au putut impune, vreme de milenii, majorității oamenilor un sistem de exploatare: raporturile fetișiste sunt cele care au creat până acum raporturile de producție și, odată cu ele, formele corespunzătoare de conștiință. Am respins în repetate rânduri afirmația conform căreia „în spatele" raporturilor fetișiste dintre lucruri s-ar găsi, „în realitate", relațiile dintre oameni. Ni s-ar putea obiecta că, în fond, critica lui Marx a fetișismului presupune tocmai a dezvălui ca falsă aparența automișcării lucrurilor (economice). Care e atunci sensul criticii noastre la adresa interpretării obișnuite a fetișismului? Desigur, e clar că, în ultimă analiză, oamenii sunt creatorii produselor lor. „În spatele" mărfii ca formă fetișizată de obiectivitate se găsește, la nivel material, omul – cu toate astea, nu

omul ca subiect conștient, omul care își controlează propria socialitate, ci omul fetișist. Creatorul fetișismului este un om care nu e subiect decât în raport cu natura, dar nu și în raport cu propria lui socialitate. Iată de ce trebuie să concepem teoria fetișismului ca o teorie a nașterii istorice a subiectului și obiectului în niște forme *alienate de la bun început*. Depășirea fetișismului nu poate astfel să însemne a-i restitui predicatele sale unui subiect care există deja în sine și a cărui esență ar fi fost alienată. Înseamnă mai degrabă *a crea* subiectul conștient și non-fetișist și a ne apropria o parte din ceea ce a fost produs sub formă fetișistă. Fetișismul „care poate fi depășit" constă în existența mărfii și a valorii; atâta timp cât ele există, omul va fi dominat într-adevăr de propriile produse.

Ne putem atunci imagina un program de cercetare critică și materialistă care să analizeze istoria ca istorie a fetișismelor, în care se amestecă mereu factori „materiali" și „ideali" (sau „simbolici"). În fond, Marx face ceva asemănător atunci când își concepe critica valorii fetiș drept o continuare directă a criticii religiei. El subliniază în repetate rânduri similitudinile dintre structurile lor, care se bazează întotdeauna pe „inversiune". O face în notele din tinerețe despre Mill, deja citate, dar și în pasajul din *Capitalul* în care spune că „pentru o societate de producători de mărfuri [...] creștinismul, cu cultul omului abstract care îl caracterizează, este, îndeosebi în varietatea sa burgheză, în protestantism, deism etc., forma de religie cea mai corespunzătoare"[55]. Într-un alt pasaj, el scrie: „Nici nu poate să fie altfel într-un mod de producție în care muncitorul există pentru nevoile de valorificare ale unor valori existente, în loc ca, invers, avuția materială să existe pentru nevoie de dezvoltare ale muncitorului. După cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minți, tot astfel în producția capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mâini"[56].

NOTE

[1] MEW 42/250, *Grund.* I, p. 270 [*Bazele*, vol. 1, pp. 262-263].
[2] MEW 42/327, *Grund.* I, p. 354 [*Bazele*, vol. 1, p. 358, trad. modificată].
[3] MEW 42/196, *Grund.* I, p. 211, trad. modificată [*Bazele*, vol. 1, p. 202].
[4] MEW 42/316, *Grund.* I, p. 342 [*Bazele*, vol. 1, p. 346].
[5] MEW 42/327, *Grund.* I, p. 353 [*Bazele*, vol. 1, p. 358].
[6] MEW 42/321, *Grund.* I, p. 347 [*Bazele*, vol. 1, p. 352].
[7] MEW 42/269, *Grund.* I, p. 291 [*Bazele*, vol. 1, p. 287, trad. modificată].
[8] Krahl comentează astfel procesul prin care valoarea „capătă pe ascuns" o realitate în valoarea de întrebuințare: în valoare, „abstracția lucrului în sine pare, ca atare, să capete o existență spațio-temporală". Ceea ce contravine afirmației lui Kant – ilustrată prin celebrul exemplu al celor o sută de taleri – conform căreia existența nu este un predicat, ci doar punerea unui lucru (Krahl, *Konstitution*, p. 52).
[9] *Urtext*, p. 180. În același manuscris, Marx spune, vorbind despre bani: „Conform conceptului lor, ei sunt chintesența tuturor valorilor de întrebuințare: dar ei nu sunt niciodată decât o mărime determinată de valoare, o sumă determinată de aur și argint: astfel, limita lor cantitativă e în contradicție cu calitatea lor. Acesta este motivul pentru care e în natura lor să vrea neîncetat să depășească propria lor limită [...]. Pentru valoarea care se menține ca valoare, creșterea coincide astfel cu conservarea și ea nu se conservă decât tinzând constant la depășirea limitei ei cantitative, care e în contradicție cu generalitatea ei internă. Îmbogățirea e astfel un scop în sine" (*Urtext*, p. 244).
[10] MEW 13/109, *Contr.*, p. 96 [*Opere*, vol. 19, p. 120].
[11] MEW 29/315, *Corr.* V, p. 172 [*Opere*, vol. 29, p. 280].
[12] MEW 42/160, *Grund.* I, p. 173 [*Bazele*, vol. 1, p. 166].
[13] Citat de Rosdolsky, *Genèse*, p. 168.
[14] MEW 26.3/134, *Théories* III, p. 162.
[15] Pentru „materialismul dialectic", dimpotrivă, dialectica este legea fundamentală a ființei, chiar și a ființei naturale. Deși „diamat"-ul a fost codificat în Uniunea Sovietică, trebuie să spunem că acest amestec ciudat de idealism hegelian, în formă, și materialism vulgar, în conținut, se găsește deja în operele târzii ale lui Engels. Cu siguranță a fost o slăbiciune a lui Marx faptul că nu s-a opus interpretărilor pe care prietenul său le-a avansat cât timp încă era în viață (mai ales în *Anti-Dühring*). Dar în operele sale, nicăieri Marx nu prezintă dialectica socială ca fiind rezultatul unei pretinse legi naturale dialectice, chiar dacă el avea tendința să facă, în scopuri explicative, comparații între viața socială și lumea naturii.
[16] MEW 42/85-86, *Grund.* I, p. 86 [*Bazele*, vol. 1, p. 87].
[17] MEW 42/43, *Grund.* I, p. 44 [*Bazele*, vol. 1, p. 42].
[18] *Cap.*, prima ediție, p. 89.
[19] *Cap.*, *Supplément*, p. 155.
[20] *Cap.*, *Zusätze*, p. 32.
[21] „Doar odată cu raportul capitalist există o automișcare a valorii, să-i spunem automată, care devine astfel o *causa sui*, un subiect metafizic" (Krahl, *Konstitution*, p. 82).
[22] *Cap.*, *prima ediție*, pp. 55 și 57.

[23] „Idealismul lui Hegel care afirma că oamenii ascultă de un concept care deține puterea e mult mai adecvat acestei lumi răsturnate decât întreaga teorie nominalistă care nu vrea să accepte universalul decât ca ceva pur conceptual și subiectiv" (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 80). Krahl spune foarte bine în acest sens: „Lucrul în sine, pe care Hegel l-a denunțat ca pe-un *ens rationalis* gol, pare să capete o existență efectivă în autoreprezentarea ontică a valorii, și cu toate astea el nu este nimic altceva decât o «aparență goală», care însă, în producția generalizată de mărfuri, domină într-o asemenea măsură încât amenință să coboare *realiter* lumea aparenței sensibile la ceea ce a fost ea dintotdeauna conform tradiției platoniciene a ontologiei metafizice care o discredita: *mè on*" (Krahl, *Konstitution*, pp. 51-52). Într-un alt eseu, Krahl scrie: „La Hegel, oamenii sunt marionetele unei conștiințe care le e superioară. Însă după Marx, conștiința este predicatul și proprietatea oamenilor vii. [...] Existența unei conștiințe metafizice și superioare oamenilor este o aparență, însă o aparență reală: capitalul. Capitalul este fenomenologia reală a spiritului, el e metafizica reală. El este o aparență, pentru că nu are o adevărată structură de lucru și totuși el domină oamenii" (Krahl, *Konstitution*, p. 375).

[24] Categoria de abstracție reală se situează dincolo de nominalism și realism: într-o societate fetișistă, *universalia* sunt cu totul altceva decât niște rezumate mentale. Dimpotrivă, ele domină și zdrobesc particularul și individul. Ca descriere a acestei Societăți, realismul are dreptate, și nu nominalismul, al cărui *credo* fundamental a fost rezumat atât de bine nu de către un filosof, ci de către fostul prim-ministru al Marii Britanii Margaret Thatcher: „Societatea nu există".

[25] „Explicația istorică pe care Marx o dă Subiectului în calitate de capital și nu în calitate de clasă încearcă să fundamenteze dialectica lui Hegel în termeni sociali și astfel să formuleze critica la adresa ei [...] Marx afirmă implicit că Hegel a surprins formele sociale abstracte și contradictorii ale capitalismului, *dar nu în specificul lor istoric*. [...] Această analiză critică e foarte diferită de genul de materialism care inversează doar aceste categorii idealiste într-o manieră antropologică. [...] Marx încearcă implicit să demonstreze că «nucleul rațional» al dialecticii hegeliene rezidă tocmai în caracterul ei idealist: el este expresia unui mod de dominare socială constituit de niște structuri de relații sociale care, întrucât sunt alienate, capătă o existență cvasiîndependentă față de indivizi, și care, din cauza naturii lor dualiste specifice, au un caracter dialectic" (Postone, *Time*, p. 81).

[26] MEW 4/127-128, *Misère de la philosophie*, pp. 115-116 [*Opere*, vol. 4, p. 127].

[27] Krahl, *Konstitution*, p. 31.

[28] MEW 1/296, *Critique du droit*, p. 171 [*Opere*, vol. 1, p. 326].

[29] Marx folosește în repetate rânduri această formulă, cea mai directă, pentru a desemna iraționalitatea capitalismului: „Tocmai de aceea economistul vulgar preferă formula capital – dobândă, în care o valoare are calitatea de a fi inegală cu ea însăși, formulei capital – profit, pentru că aceasta din urmă este mai aproape de adevărata relație capitalistă. Apoi, constatând că 4 nu este egal cu 5, deci 100 de taleri nu pot în niciun caz să fie 110 taleri", el se refugiază în această absurditate încă și mai mare: cea de a pune laolaltă două lucruri cu totul incomensurabile, o valoare de întrebuințare și o relație socială gândită ca un lucru (MEW 25/826, *Cap.* III, p. 853 [*Opere*, vol. 25.2, p. 356]). Deja în *Grundrisse* el scria că prețurile

în bani „ascund" „contradicția" că patru ore de muncă = trei ore de muncă, din cauza non-coincidenței dintre valoare și preț (MEW 42/74-75, *Grund.* I, p. 74 [*Bazele*, vol. 1, p. 76]. Biserica nu a reușit vreodată să le explice oamenilor cu totul de ce unu ar trebui să fie egal cu trei, fiind astfel nevoită să se revendice de la *credo quia absurdum est*. Valoarea, dimpotrivă, nu are nicio dificultate să răspândească în lumea întreagă propria ei „bunăvestire" cu același conținut.

[30] MEW 23/325, *Cap.* I, p. 343, trad. modificată [*Opere*, vol. 23, p. 324].

[31] Ca, de exemplu, la Korsch, după care în opera lui Marx „«contradicția» hegeliană a fost înlocuită de lupta dintre clasele sociale, «negația» dialectică a fost înlocuită de proletariat, iar «sinteza» dialectică – de revoluția proletară" (Korsch, *Karl Marx*, p. 220).

[32] Asta ar trebui să ne permită să evaluăm importanța scrierilor de tinerețe ale lui Hegel într-un mod mult mai profund decât o face Lukács (mai ales în *Tânărul Hegel* [1948], trad. franceză de G. Haarscher și R. Legros, Paris, Gallimard, 1981) atunci când încearcă să demonstreze că Hegel nu a fost un „mistic", ci un bun patriot progresist. Dacă filosofia lui Hegel este reprezentarea cea mai profundă a societății moderne, ea este asta mai degrabă în forma sa generală decât în conținuturile ei particulare, oricât de interesante ar fi paginile din tinerețe despre diviziunea muncii, bani și societatea burgheză.

[33] Pentru Marx, iraționalismul lucrului și cel al expresiei își corespund. El vorbește de „formele iraționale sub care apar și se rezumă în practică anumite relații economice [și care] nu-i interesează deloc pe exponenții practici ai acestor relații în activitatea lor cotidiană; și întrucât sunt obișnuiți să se miște în cadrul acestor relații, nu sunt căutși de puțin șocați de ele. [...] Aici este valabil ceea ce spunea Hegel despre anumite formule matematice: ceea ce intelectul comun al omului consideră drept irațional este raționalul și ceea ce este rațional pentru el este iraționalitatea însăși" (MEW 25/787, *Cap.* III, p. 815, trad. modificată [*Opere*, vol. 25.2, p. 318]). Dat fiind că, în capitalism, există o „iraționalitate a lucrului însuși", o „expresie" rațională nu ar face decât s-o falsifice. Iată de ce expresiile aparent raționale ale economiei politice burgheze nu sunt decât disimulări ale iraționalului: „Rentă funciară, dobândă a capitalului sunt expresii iraționale, în măsura în care renta e fixată ca *preț* al pământului, iar dobânda ca *preț* al capitalului [...]. Această iraționalitate a expresiei, iraționalitatea lucrului însuși provine din faptul că (în dobândă) capitalul în calitate de presupoziție apare ca fiind separat de propriul său proces, de procesul în care devine capital, așadar valoare care se valorizează [...] Această iraționalitate este atât de bine resimțită de economistul vulgar, încât el falsifică cele două expresii pentru a le face raționale" (MEW 26.3/508-9, *Théories* III, pp. 609-610). Deja în *Critica filosofiei hegeliene a dreptului*, Marx scria: „«Concepția» nu poate fi concretă când *obiectul* ei este «abstract»" (MEW 1/283, *Critique du droit*, p. 152 [*Opere*, vol. 1, p. 311]). Putem vedea în această afirmație un soi de primă intuiție a abstracției reale.

[34] MEW 25.1/152, *Cap.* III, p. 157 [*Opere*, vol. 25.1, p. 146, trad. modificată].

[35] „Aici devine absolut evident că afinitatea structurală cu filosofia hegeliană ajunge până la principiul ei central: în presupoziția că raporturile reale «corespund conceptului lor» (MEW 25/152, *Cap.* III, p. 157 [*Opere*, vol. 25.1, p. 146]) se ascunde conceptul hegelian de adevăr, care o rupe cu concepția tradițională a adevărului

ca raport unilateral de reprezentare. «În sens filosofic, adevărul, ca s-o spunem în termeni abstracți, înseamnă că un conținut își corespunde sieși», spune Hegel în *Sistemul filosofiei*. Pe lângă întrebarea dacă conceptul corespunde lucrului avem această altă întrebare, la fel de justificată, de a ști dacă lucrul corespunde conceptului său, dacă lucrul este un lucru adevărat" (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, pp. 76-77).

[36] MEW 13/127, *Contr.*, p. 114, trad. modificată [*Opere*, vol. 13, p. 139, trad. modificată].

[37] MEW 42/39, *Grund.* I, p. 40 [*Bazele*, vol. 1, p. 38]. Chiar și aici, analogia pe care Marx o face cu științele naturale este nepotrivită pentru a explica ceva ce nu poate fi valabil decât la nivel social.

[38] În dezvoltarea fetișistă, fiecare etapă este consecința automată a contradicțiilor etapei precedente: „De îndată ce aurul și argintul (sau orice altă marfă) s-au dezvoltat ca măsură a valorii și mijloc de circulație (fie că îndeplinesc acest rol sub forma lor materială sau sub forma unui simbol care le înlocuiește), ele devin bani, fără ca societatea să facă ceva, independent de voința ei. Puterea lor se prezintă ca o fatalitate" (*Urtext*, p. 236).

[39] Sofocle, *Antigona*, traducere de Mihail Dragomirescu, București, Editura Librăriei Universală, 1896. [nota trad.]

[40] Îi revine lui Alfred Sohn-Rethel (dar vezi de asemenea R. W. Müller, *Geld und Geist*, Frankfurt, Campus, 1977, G. Thomson, *The First Philosophers. Studies in Ancient Greek Society*, Londra, 1955, și capitolul despre Ulise din *Dialectica Luminilor* de Horkheimer și Adorno, trad. franceză, Paris, Gallimard, 1974 [trad. română de Andrei Corbea, Polirom, Iași, 2012]) meritul de a fi indicat rolul jucat de monedă în „perioada axială" în care s-a născut „spiritul grec" sau european. Altfel Sohn-Rethel s-a născut în 1899 la Paris din părinți germani. În anii douăzeci și treizeci, era în contact cu Walter Benjamin și Max Horkheimer, și în special cu Adorno, pe care l-a influențat (*cf.* Adorno, *Dialectique négative*, 142 și corespondența lor în Adorno/ Sohn-Rethel, *Briefwechsel*, Munchen, Verlag Text + Kritik, 1991). Începând din 1936, a trăit în Anglia. A cunoscut tardiv un anumit renume, atunci când, din anii 1970, cărțile sale, în general scrise cu mult înainte, au fost publicate în Germania de Vest (mai ales: *Geistige und körperliche Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 [trad. engleză, *Intellectual and Manual Labor*, Atlantic Highlights, N.J., 1978]; *Warenform und Denkform*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin, Wagenbach, 1976). Începând din 1973, a predat la Bremen, unde a murit în 1990. Principala sa preocupare a fost de a regăsi originea sintezei kantiene în munca socială, așadar de a identifica subiectul transcendental în forma valoare, și de a explica astfel geneza istorică a categoriilor pretins ontologice cu care operează epistemologia occidentală. El voia să deducă o întreagă teorie materialistă a cunoașterii, bazată pe separarea dintre munca manuală și munca intelectuală. Teoria sa a suscitat, mai ales în anii șaptezeci, discuții vii în Germania și Italia. Sohn-Rethel a avut meritul de a fi introdus în dezbatere conceptul de „abstracție reală". Însă el localizează originea acestuia în sfera schimbului, așadar în circulație, întrucât producția este în ochii săi un metabolism non-social și supra-istoric cu natura. El concepe munca doar ca un schimb cu natura, și nu ca o activitate determinată de către forma valoare.

În consecință, el refuză conceptul de „muncă abstractă". Din această perspectivă, munca ca atare este un dat natural și nu poate fi afectată de forma marfă, deoarece este întotdeauna o muncă concretă. Alienarea apare doar atunci când munca este exploatată. Acolo unde domnește producția de mărfuri, sinteza socială se bazează pe procesul de circulație, și nu pe muncă. Sohn-Rethel atribuie substanța, mărimea și forma valorii unor factori diferiți: „Această deducție separată a formei valoare în raport cu abstracția schimbului, abstracția reală, și a mărimii valorii în raport cu munca subsumată în ea este una fundamentală și e absolut necesar să o păstrăm" (Sohn-Rethel, *Das Geld*, p. 31). Sohn-Rethel afirmă că el, spre deosebire de Marx, urmărește originea abstracției până la „rădăcina" ei: actul de schimb este abstract pentru că în el este exclus și amânat actul întrebuințării. Înțelegând abstracția ca distanță temporală între actul de întrebuințare și actul de schimb el o concepe în termeni psihologici: ca amânare a pulsiunii. Însă Sohn-Rethel nu vede că abstracția din actul de schimb nu face decât să împlinească abstracția creată în producție, în care munca este concretă ca proces material, dar nu și pentru producătorii luați ca *ființe sociale*. Modul *de producție* capitalist e cel care a făcut din circulație o formă totală, nu invers. În cele din urmă, Sohn-Rethel rămâne în cadrul marxismului tradițional: raporturile de clasă falsifică producția, gândită ca neutră și presocială. Dacă sinteza ar avea loc direct în producție, și nu prin intermediul schimbului, ea nu ar presupune existența claselor.

[41] „Dar natura nu ne furnizează obiecte identice precum banii ca bani; ea nu ne oferă în experiență niciun element care ar putea să producă posibilitatea abstracției. Această abstracție trebuie să fie prezentă *în societatea însăși ca o categorie reală*, ca experiență posibilă a ceva real, pentru a o putea surprinde ca idee [...] Interconexiunea socială a vieții, tot mai mediatizată prin intermediul valorii [...] modifică, în calitate de subiect universal, chiar și relația pe care o au oamenii – care sunt tot mai mult socializați ca indivizi burghezi – cu mediul natural, transformând-o într-un *raport abstract între subiectul și obiectul cunoașterii*" (Müller, *Geld und Geist*, p. 136).

[42] Putem oare spune astfel că dezvoltarea gândirii conceptuale nu e posibilă decât acolo unde un universal există efectiv la nivel social (banii)? Dacă așa ar sta lucrurile, gândirea ar rămâne o gândire concretă atâta timp cât nu există forma marfă.

[43] Aristotel, *Politica*, I, 8 și 9.

[44] Distincții deja elaborate de J. Le Goff, de pildă în „Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand" (1960), reluat în Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977 [Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, 2 vol., traducere de Maria Carpov, București, Meridiane, 1986].

[45] Kurz, *Diktatur*, p. 16.

[46] *Cf.*, de exemplu, Braudel, *Les Structures du quotidien*, pp. 144-148.

[47] Și în legătură cu acest aspect, trimitem la o carte a lui Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt, Eichborn, 1991.

[48] Doar odată cu prăbușirea progresismului, atât a celui marxist cât și a celui burghez, s-au bucurat aceste mișcări de o atenție mai obiectivă. Pentru o primă abordare, se pot oricând citi cu folos lucrările lui Edward P. Thompson, bazate pe conceptul de

moral economy [economie morală]: *The Making of the English Working Class*, Londra, Victor Gollancz Ltd, 1963, sau lucrările lui Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York, Norton Library, 1959 (trad. franceză, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966); *Bandits*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1969 (trad. franceză, *Les Badits*, Paris, Maspero, 1972; reed. Paris, La Découverte/ Poche, 1999), *Captain Swing*, Londra, Lawrence and Wishart, 1969; reed. Londra, Phœnix Press, 2001 (împreună cu G. Rudé).

[49] În citatul următor, el a și-a exprimat în mod fericit abordarea „dialectică" în legătură cu acest aspect: „Pe treptele inițiale ale dezvoltării, individul apare mai complet tocmai pentru că încă nu și-a elaborat totalitatea relațiilor sale și nu și le-a opus ca forțe și relații sociale independente de el. Pe cât de ridicolă este atitudinea celor care regretă acea plenitudine inițială, pe atât de ridicolă e și credința că omul trebuie să se oprească la actuala stare de distrugere totală. Concepția burgheză nu a putut depăși niciodată opoziția față de această concepție romantică, care de aceea o va însoți întotdeauna, ca opusul ei legitim, până la obștescul ei sfârșit" (MEW 42/95-96, *Grund.* I, p. 99 [*Bazele*, vol. 1, p. 97]; *cf.*, de asemenea, MEW 42/395-396, *Grund.* I, pp. 424-425 [*Bazele*, vol. 1, p. 437]). Marx credea că e „nevoie să trecem prin această formă antagonică, tot așa cum e necesar să le dăm mai întâi forțelor spirituale ale omului forma religioasă, erijându-le ca puteri autonome față de el. Acesta este *procesul alienării* de munca sa" (*Résultats*, p. 142, trad. modificată). Dar dacă această trecere este necesară, e pentru că fetișismul mărfii e, din punct de vedere istoric, primul fetișism care conduce la depășirea tuturor fetișismelor, producând o conștientizare. Marx spune despre purtătorul forței de muncă: „Faptul că produsele muncii sunt considerate ca produse proprii și că separarea muncii de condițiile exercitării ei este condamnată ca ceva nedrept, silit, denotă un înalt nivel de conștiință, care este el însuși un produs al modului de producție bazat pe capital și constituie un simptom care prevestește pieirea acestui mod de producție", astfel încât el nu poate dura mai mult decât sclavia din Antichitate (MEW 42/375, *Grund.* I, p. 402 [*Bazele*, vol. 1, p. 414].

[50] După cum spune chiar Engels într-o scrisoare din 1887 către L. Mahon (MEW 36/678 [*Opere*, vol. 36, p. 656]. Pentru Marx, luddiții nu erau o mișcare pentru *a nu deveni* muncitori, ci un prim stadiu, foarte primitiv, al mișcării muncitorești. În legătură cu „distrugerea masivă de mașini, denumită mișcarea luddiților, în districtele manufacturiere ale Angliei din primii 15 ani ai secolului al XIX-lea, în special în urma introducerii războiului de țesut mecanic", el spune doar: „E nevoie de timp și de experiență până ce muncitorul învață să distingă mașina de folosirea ei capitalistă și să atace nu mijlocul material de producție, ci forma socială de exploatare a lui" (MEW 23/452, *Cap.* I, p. 480 [*Opere*, vol. 23, pp. 437-438]). Mult mai negativă era judecata tânărului Engels, care prefigura viitoarea istoriografie marxistă: el vorbește despre această „primă opoziție a muncitorilor față de progresul industrial, opoziție care căuta să restabilească vechile relații patriarhale și care în manifestările ei cele mai energice n-a mers mai departe de distrugerea mașinilor. Nu mai puțin reacționari decât acești muncitori erau șefii burghezi și aristocrați ai partidului care milita pentru ziua de muncă de zece ore" (MEW 7/234, Engels, *Zehnstundenbill*). *Manifestul partidului comunist* se referă

și el la cei care „sfărâmă mașinile, dau foc fabricilor, [și care] caută să recucerească poziția pierdută a muncitorului medieval" (MEW 4/470, *Le Manifeste communiste*, p. 169 [*Opere*, vol. 4, p. 473]).

[51] MEW 19/243, 405, 385, 386, 387, 403, 389, 394, *Lettre à Zassoulitch*, pp. 1558, 1565, 1561, 1568, 1563, 1564-1565, 1573 [*Opere*, vol. 19, pp. 257, 436, 417, 418, 419, 426].

[52] Ceea ce nu i-a împiedicat pe numeroși marxiști să redea o întrebuințare pozitivă cuvântului „economie". Ratăm cu totul formularea justă a problemei atunci când scriem un *Tratat de economie marxistă* (E. Mandel), când numim o secțiune din ediția franceză a operelor lui Marx „Economie" (M. Rubel), sau când procedăm precum K. Korsch, care își împarte cartea sa *Karl Marx* în părți intitulate „Societatea burgheză", „Economia politică" și „Istoria". *Istorie și conștiință de clasă* constituie o excepție parțială: „Această «economie» [viitoare, socialistă] nu are însă funcția pe care o avea înainte orice economie: ea trebuie să fie în serviciul societății conduse în mod conștient; ea trebuie să-și piardă imanența, autonomia, care făceau din ea o economie propriu-zisă; ea trebuie să fie suprimată ca economie" (Lukács, *Histoire*, p. 289). Din păcate, această idee remarcabilă a rămas o intuiție izolată chiar și la Lukács. *Istorie și conștiință de clasă* scosese în relief caracterul istoric al categoriei de economie: „În societățile precapitaliste, dimpotrivă, formele juridice trebuie să intervină în mod necesar de manieră *constitutivă* în conexiunile economice. Aici nu există categorii pur economice [...] care să se manifeste în forme juridice [...]. Ci categoriile economice și juridice sunt, *prin chiar conținutul lor, inseparabile și intersectate unele cu celelalte* [...]. Pentru a ne exprima în termeni hegelieni, economia nu a atins obiectiv nici măcar nivelul lui pentru-sine [...]. În timpurile precapitaliste, clasele nu puteau fi degajate din realitatea istorică imediat dată decât *prin intermediul interpretării istorice* operate de materialismul istoric" (Lukács, *Histoire*, pp. 80-82).

[53] MEW 23/96, *Cap.* 1, p. 94, nota 33 [*Opere*, vol. 23, p. 96].

[54] Pentru Marx, aspectul paradoxal al capitalismului rezidă tocmai în aceea că, în ciuda întregii sale dominații tehnice asupra naturii, el se prezintă întotdeauna oamenilor sub forma unor „legi naturale care îi domină stihinic și se manifestă față de ei ca o necesitate oarbă" (MEW, 25/839, *Cap.* III, p. 261 [*Opere*, vol. 25.2, p. 368]) care „scapă tot mai mult controlului lor" (MEW 25/255, *Cap.* III, p. 261 [*Opere*, vol. 25.1, p. 257]).

[55] MEW 23/93, *Cap.* I, p. 90 [*Opere*, vol. 23, p. 93].

[56] MEW 23/649, *Cap.* I, p. 696 [*Opere*, vol. 23, p. 631].

Capitolul VI

Fetișismul și antropologia

VALOAREA CA PROIECȚIE

Marx a utilizat conceptul de fetișism deja într-una din chiar primele sale scrieri. În articolul „Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne", publicat în *Rheinische Zeitung* din octombrie 1842, el stigmatizează zelul fanatic cu care legislatorul prusian voia să le interzică săracilor să mai strângă lemne din pădure și să vâneze iepuri. El încheie cu aceste cuvinte: „*Sălbaticii din Cuba* au considerat aurul drept *fetișul spaniolilor*. Ei au organizat în cinstea lui o serbare, au cântat în jurul lui și l-au aruncat apoi în mare. Dacă sălbaticii din Cuba ar fi asistat la ședința dietei renane, nu ar fi socotit oare *lemnul* drept *fetișul renanilor*? Dar o ședință ulterioară le-ar fi arătat că de fetișism se leagă cultul animalelor, și sălbaticii din Cuba ar fi aruncat în mare *iepurii* pentru a-i salva pe *oameni*"[1]. Desigur, aici nu e vorba decât de o remarcă ironică. Dar se cuvine totuși să remarcăm că la Marx era prezent de la bun început conceptul etnologic de fetișism, precum și aplicarea sa la viața societății moderne. Trebuie, de asemenea, să menționăm că tânărul Hegel, în primele lui manuscrise, își propunea să elibereze religia de „credința-fetiș"[2]. Desigur, Hegel se referea la ceva cu totul diferit de ceea ce viza Marx. Cu toate astea, tânărul Hegel, la fel ca tânărul Marx, voia să-i redea omului forțele sale proiectate,

alienate, iar acest punct de plecare exista la ei cu mult înainte de a-și elabora teoriile despre fetișism sau alienare.

Am stabilit că fetișismul este o formă de „inversiune". Dacă valoarea „inversează" activitatea socială, ea este, ca să spunem astfel, o „proiecție" a acestei activități: aceasta din urmă este atribuită obiectelor însele. Marx numește valoarea, după cum am văzut, „ceva doar *postulat*"[3] și o „himeră"[4]. Pentru producătorii privați, universalitatea socială a propriilor munci se manifestă ca un „în sine" al produselor, o calitate reificată care le aparține acestora. În realitate, forma de obiectivitate nu există decât „pentru" producători, nu „în sine". Marx o spune chiar el: „Raporturile muncitorilor privați cu ansamblul muncii sociale *se obiectivează* în fața acestor muncitori și există astfel pentru ei sub *formă de obiecte*"[5]. „Pentru ei", spune Marx, și nu „în sine", după cum notează R. Kurz[6]. „Forța de muncă omenească în stare fluidă, sau munca omenească, creează valoare, dar nu este valoare. Ea devine valoare în stare solidificată, sub formă de obiect"[7] – astfel de formulări revin în repetate rânduri la Marx. Faptul, aproape întotdeauna uitat, că e vorba de un *paradox* nu îi scapă: cum se poate ca un proces, o activitate să se „coaguleze"? Odată ce procesul productiv – „munca" – a trecut, el nu mai există. Să spui că munca tâmplarului e „în" masă este, la drept vorbind, o pură ficțiune, o convenție socială. Nicio analiză chimică a mesei nu poate să găsească în ea „munca" prin care a fost creată. Dacă după producerea ei, masa este în continuare considerată ca expresia a ceva ce a încetat să mai existe, la mijloc e o proiecție omenească. „Legea valorii" este un fetișism pentru că ea înseamnă că toată societatea acordă obiectelor o calitate imaginară. Să crezi că marfa „conține" muncă este o ficțiune acceptată de toți membrii societății mărfii. Această pretinsă „lege" nu e nicidecum o bază naturală pe care fetișismul ar voala-o – așa cum pretinde marxismul tradițional –, ci este ea însăși un fetișism, un totemism modern.

Obiectivitatea valorii trebuie și ea considerată ca o „proiecție" în sens antropologic. Într-un fel, am putea integra conceptul de fetișism al mărfii în conceptul antropologic de fetișism sau de „totemism". „Totemul" societății moderne este valoarea, iar puterea socială care e proiectată asupra acestui totem este munca, în calitate de activitate fundamentală a omului în societatea producătoare de mărfuri. Societățile „primitive" cred adesea în existența unui fenomen numit „mana", după numele uneia din primele sale forme observate în Melanezia. Mana este o forță imaterială, supranaturală și impersonală, un fel de „fluid" invizibil sau de „aură". Ea se concentrează în anumite persoane și lucruri și poate fi transmisă altor obiecte. Dacă mana e tratată inadecvat, ea poate provoca unele consecințe negative: de mana e astfel legat un „tabu". Ceea ce e surprinzător nu sunt doar asemănările – puse în evidență chiar de Marx – dintre valoare și religie, în care omul e de asemenea dominat de propriile sale produse, ci totodată paralelismele dintre valoare și mana, capital și totem. Este încă o confirmare a afirmației lui Marx, conform căreia capitalismul face parte din „preistoria" omului.

Conceptul de „proiecție", înțeles ca proiecție inconștientă a unei „puteri", individuale sau colective, asupra unui element exterior autonomizat, de care omul crede că ar depinde, ne permite să stabilim o relație între fetișismul despre care vorbește antropologia, fetișismul mărfii și conceptul de fetișism utilizat în teoria psihanalitică. Putem astfel afirma că teoriile lui Marx, Durkheim și Freud prezintă asemănări obiective[8]. Primele descrieri etnografice ale fetișismului, totemismului și ale manei datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Însă doar începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea încearcă antropologia culturală născândă să recurgă la aceste categorii pentru a da o explicație generală a gândirii religioase și simbolice. Încercarea cea mai reușită în acest sens se găsește la Emile Durkheim, mai ales în *Formele elementare ale vieții religioase* (1912)[9].

Durkheim analizează aici totemismul aborigenilor australieni, pentru că aceștia se presupunea la acea dată că s-ar afla la nivelul cel mai de jos al evoluției culturii omenești. Astfel, religia lor reprezintă, după Durkheim, un fel de celulă originară a tuturor experiențelor religioase, celulă pe care o putem compara cu religia popoarelor „evoluate", pentru a ajunge la niște concluzii generale privind cultura omenească și constantele ei. Din această perspectivă, religia nu apare nici ca un „adevăr", nici ca o simplă iluzie. Toate religiile, superioare și „primitive", precum magia, alcătuiesc domeniul vast al „sacrului". Dar aceste forme diferite ale „divinului", care își au mereu rădăcinile în mana, nu sunt decât tot atâtea proiecții ale puterii colectivității asupra unui obiect extern. În ideea de zeu, societatea se divinizează pe ea însăși și propriile ei forțe; societatea, în transcendența ei absolută în raport cu individul, este pentru membrii ei ceea ce un zeu este pentru credincioșii săi. Sacrul are astfel o origine socială: „De vreme ce nici omul și nici natura nu au prin ele însele un caracter sacru, înseamnă că el provine dintr-o altă sursă. Trebuie să existe deci o altă realitate, în afara individului și a lumii fizice, în raport cu care acest tip de delir, constituind, într-un anumit sens, religia, ia o semnificație și o valoare obiectivă"[10]. Orice manifestare a sacrului nu e decât expresia unei „forțe": „La originea și la baza gândirii religioase nu vom afla obiecte sau făpturi determinate și distincte, care posedă caracter sacru prin ele însele, ci puteri nedefinite, forțe anonime, mai mult sau mai puțin numeroase, în funcție de societăți, uneori reduse doar la una singură, dar a căror impersonalitate este strict comparabilă cu cea a forțelor fizice ale căror manifestări sunt studiate de științele naturii. Cât despre lucrurile sacre, ele constituie doar forme individualizate ale principiului esențial [...] Principiul poate fi atașat chiar și cuvintelor, gesturilor, la fel cum se încorporează substanțelor corporale"[11]. La triburile australiene, obiectele sunt întotdeauna, ca să spunem astfel, „sensibile-suprasensibile". Fiecare individ participă la natura animalului său totemic și „are astfel o dublă natură: în el coexistă

două ființe, un om și un animal"[12]. Animalul posedă aceeași dublă natură: „La Haida, orice animal are două aspecte. Pe de o parte, e o ființă obișnuită, care poate fi vânată și mâncată; dar în același timp, e o ființă supranaturală, care are forma exterioară de animal, și de care depinde omul"[13]. Dar în realitate, proiecția e cea care domină realitatea empirică a obiectului: „Figurile reprezentând totemul sunt înconjurate de un respect mult superior celui datorat ființei a cărei formă o reproduce figura. [...] *imaginile ființei totemice sunt mai sacre decât ființa totemică însăși*"[14].

Dar ce anume proiectează omul asupra obiectelor, conferindu-le un statut supranatural? Aici Durkheim atinge problema esențială: „Astfel încât totemul reprezintă, înainte de toate, un simbol, o expresie materială a unui alt lucru. Care este însă natura precisă a acestui suport? [...] Pe de altă parte însă, el constituie și simbolul societății determinate pe care am numit-o clan. Este ca un drapel, un semn distinctiv al clanului, marca vizibilă a personalității lui, a tot ceea ce face parte din clan – oameni, animale și lucruri. Dar dacă este concomitent simbolul zeului și al societății, nu înseamnă oare că zeul și societatea sunt totuna? Cum ar fi putut deveni emblema grupului figura acestei cvasidivinități dacă grupul și divinitatea ar fi reprezentat două realități distincte? Zeul clanului, principiul totemic, nu poate fi altceva decât clanul însuși, dar reprezentat și ipostaziat în imaginație sub înfățișarea speciilor palpabile ale vegetalului sau animalului care îi servește drept totem"[15]. Acest proces de proiecție nu este, desigur, conștient, iar ceea ce e considerat ca fiind puternic este totemul, nu societatea: „Or, totemul este drapelul clanului. Este firesc deci ca impresiile pe care clanul le deșteaptă în conștiințele individuale – impresii dependente de o vitalitate amplificată – să fie atașate mai mult de ideea de totem decât de cea de clan, întrucât clanul este o realitate prea complexă pentru ca niște inteligențe rudimentare să și-l poată reprezenta clar în unitatea lui concretă. [...] Deoarece forța religioasă nu înseamnă

altceva decât forța colectivă și anonimă a clanului, reprezentată în conștiințe sub forma totemului, rezultă că emblema totemică este asemenea trupului vizibil al zeului"[16]. Am putea reproduce astfel în termeni hegelieni această descriere oferită de Durkheim: totemul este „în sine" un obiect natural, dar „pentru" clan el este expresia propriei sale legături sociale. Deoarece clanul nu poate reprezenta „pentru sine" această legătură care este el însuși, are nevoie să o exprime printr-un lucru sensibil[17].

În ciuda tuturor criticilor pe care le-a primit ulterior conceptul de totemism, teoria lui Durkheim e o ilustrare reușită a legăturii fundamentale dintre mecanismul proiecției și sacru. Problema e mai degrabă că Durkheim își limitează observațiile la sfera religioasă, chiar dacă aceasta este lărgită la magie și la sacru în general. Proiecția rămâne pentru el, ca și pentru toată antropologia ce avea să urmeze, întotdeauna legată de dimensiunea sacrului, care ține în mod necesar de supranatural și de o anumită formă de divin[18]. Prin urmare, orice manifestare a „forței" (sau a „puterii") este considerată ca aparținând sacrului: „De vreme ce nu există niciun lucru care să nu fie clasat într-un clan și sub un totem, nu există lucru căruia, într-o măsură mai mică ori mai mare, să nu-i fie atribuită o tentă de religiozitate"[19]. Dar în loc să extindem conceptul de sacru la întreaga viață, ar fi mai util să înțelegem că proiecția unei puteri alienate se produce de asemenea în numeroase fenomene situate în afara oricărei dimensiuni sacre, și că ea caracterizează totodată și cultura noastră – de exemplu, în cazul valorii ca proiecție a muncii trecute asupra obiectelor produse. În societatea burgheză, „forța" nedeterminată, pe care credem că o regăsim pretutindeni, ia forma „muncii", astfel încât orice lucru se prezintă ca o cantitate mai mare sau mai mică de muncă. În societățile agrare, pentru a da exemplul unei alte forme a acestei „forțe", aceasta apare mai degrabă legată de ideea de fecunditate.

Aceste considerații pe marginea genezei fetișismului în general ar trebui să arunce puțină lumină asupra genezei fetișismului mărfii. Ni s-ar putea obiecta că ele demonstrează mai degrabă altceva: că fiecare societate își are propria ei formă de fetișism și că aceste forme diferite nu fac decât să ocupe o funcție ce trebuie oricum să fie realizată în existența omenească. Dar chiar dacă ar fi adevărat că până aici toate societățile s-au bazat pe o anumită formă de fetișism, asta n-ar demonstra că la fel trebuie să stea lucrurile și pe viitor și că e vorba de o structură ontologică care ar ține de o pretinsă „natură umană". Societățile fetișiste care au existat până în prezent au făcut încă parte din „preistoria omenirii", în timp ce acum se impune trecerea la istoria conștientă. Ni s-ar putea obiecta că toate epocile, cel puțin începând cu secolul Luminilor, au crezut că reprezintă o etapă decisivă în istoria umanității, ba chiar împlinirea istoriei. Nu e astfel limpede de ce tocmai epoca noastră ar trebui să ajungă într-adevăr la etapa cea mai importantă din istoria omului: depășirea constituției inconștiente și fetișiste a societății în general. De fapt, nu putem demonstra prin raționament că o asemenea etapă e iminentă. Dar cel puțin doi factori ne permit să credem că capitalismul deplin dezvoltat se distinge realmente de toate societățile care s-au succedat după „revoluția neolitică": spre deosebire de fetișismele anterioare, fetișismul mărfii conduce astăzi umanitatea către o situație în care chiar exigențele supraviețuirii vor obliga această umanitate să se debaraseze de fetișism și să găsească niște forme mai puțin distrugătoare de mediere socială. Niciuna din formele precedente de fetișism nu a amenințat existența însăși a genului omenesc. În același timp, societatea mărfii este prima societate care a recunoscut existența formelor fetișiste ca atare. Acest progres al conștiinței este o condiție prealabilă – care nu exista înainte – pentru a ieși din fetișism. De fapt, ieșirea din inconștiența socială nu poate să se deruleze sub o formă inconștientă.

Nicio „lege a istoriei", nicio teleologie filosofică, nicio succesiune de teză, antiteză și sinteză nu ne poate garanta că fetișismul mărfii va fi într-adevăr ultimul și că o viață omenească eliberată de obiectivarea infidelă a puterilor ei va fi posibilă. Însă toată lumea admite că în timpul celor două secole de capitalism industrial, dar mai ales în ultimele decenii, creșterea puterilor omenești și schimbările din natură și din societate au fost superioare tuturor schimbărilor din mileniile precedente, de după revoluția neolitică. Au fost trecute praguri absolut noi, precum posibilitatea anihilării întregii planete. Astfel, nu există niciun motiv, cel puțin nu unul a priori, pentru a exclude posibilitatea ca schimbările cele mai dramatice ale acestor condiții de viață materiale și sociale la care a asistat până astăzi omenirea să fie urmate de o schimbare tot atât de radicală a formelor de mediere socială. În plus, nu trebuie să confundăm categoria de fetișism cu cea, mult mai vastă, de mediere socială sau de medium al sintezei sociale. Medierea nu e echivalentă cu fetișismul, tot așa cum obiectivarea nu e echivalentă cu alienarea. Critica fetișismului nu este o critică a medierii ca atare, în numele unei nemijlociri imaginare, ci o critică a falselor medieri.

Trebuie să evităm aici două erori opuse. Materialismul istoric nu vede în structurile sociale arhaice decât deghizările valorii muncă, ale economiei și plusvalorii care, în opinia sa, sunt prezente în orice societate. El reduce reciprocitatea, darul, schimburile ritualice, generozitatea sau sacrificiul la economie și la legea valorii. Interpretarea structuralistă, dimpotrivă, nu vede în valoare și în economia modernă decât variațiile unei „structuri" eterne, ancorate în inconștientul uman. Ceea ce unește cele două abordări este incapacitatea lor de a înțelege fractura radicală dintre societățile premoderne și societatea capitalistă: ceea ce e adevărat în legătură cu un tip de societate nu e neapărat adevărat în legătură cu alta. Marxiștii reduc societățile premoderne la categoriile moderne, structuraliștii consideră societatea modernă ca un caz particular de

structuri ontologice care își au cea mai bună ilustrare în societățile premoderne. Dar nu trebuie să vedem în mana o „reflecție" a valorii – care nu exista încă în societățile „primitive" –, după cum nu trebuie să concepem valoarea modernă ca o simplă manifestare a unui sacru etern: ci mai degrabă ambele trebuie dizolvate în categoria mai amplă de socializare fetișistă.

DARUL ÎN LOCUL VALORII

Nu doar prin analiza fetișismului în sens etnologic poate antropologia culturală să contribuie la înțelegerea societății mărfii. Există o direcție în antropologie care merge de la Marcel Mauss și Karl Polanyi până la Louis Dumont și Marshall Sahlins, chiar dacă aceștia nu formează împreună o „școală". Acești autori nu sunt deloc marxiști, însă ei au demonstrat că schimbul de echivalenți nu este singura formă posibilă de socializare și că subordonarea totală a societății la exigențele muncii productive, precum și condiția prealabilă a acestei subordonări, și anume separarea „economiei" și a „muncii" de sfera globală a vieții, reprezintă un fenomen relativ recent, specific societății capitaliste. Acești teoreticieni văd în „materialismul istoric" o abordare opusă metodei lor. În ceea ce privește ontologizarea muncii, a economiei sau a pretinsului „caracter limitat al resurselor", marxiștii tradiționali nu se deosebesc prea mult de antropologia burgheză actuală („formalistă"). Astfel, nu e surprinzător că autorii aflați aici în discuție iau explicit distanță față de Marx, pe care îl identifică cu exegeții săi[20]. Însă rezultatele cercetărilor lor se armonizează adesea foarte bine cu „critica valorii" și cu „Marx cel ezoteric". Dintre toate consecințele teoriei lui Marx a valorii pe care le-am dezvoltat până aici, există una care e confirmată în mod special de cercetările antropologice și istorice, fiind în același timp foarte îndepărtată de marxismul tradițional: afirmația că existența unei economii autonomizate și predominanța

muncii productive sunt niște caracteristici ale capitalismului și nu se regăsesc în alte societăți, sau – dacă o fac – e doar în mod parțial.

În primele decenii ale secolului al XX-lea, antropologii au început să se intereseze de două forme de schimb complet diferite de schimbul de echivalenți, dar care ocupau un loc central în anumite societăți „primitive". Așa-numitul *kula* al melanezienilor este un schimb ceremonial, constând în niște expediții solemne care se deplasează urmând o ordine prestabilită, de la o insulă la alta a unui arhipelag inelar. În fiecare etapă, participanții la călătorie schimbă, în cadrul unor ritualuri repetate, numeroase obiecte cu locuitorii din zonă sub forma unei „confruntări de generozitate". Dar la sfârșitul călătoriei, participanții nu au câștigat nimic. În *potlatch*-ul indienilor de pe coasta de nord-vest a Canadei, șefii de trib își fac între ei daruri cu intenția de a-și demonstra superioritatea. Acela care primește un dar este obligat să răspundă cu un dar mai mare, dacă nu vrea să se recunoască învins. Astfel se alimentează o sfidare continuă bazată pe generozitate aparentă și care poate să ajungă la distrugerea voluntară a propriilor bogății.

În cartea sa *Eseu despre dar* (1924), Marcel Mauss stabilește niște paralelisme între *kula*, *potlatch* și alte fapte similare, dar mai fragmentare, pe care le-a descoperit în dreptul roman arhaic, la vechii celți și germani, la chinezi etc. El spune că a identificat astfel principiul care a stat la baza unei faze foarte lungi din evoluția omului: „*Principiul schimbului de daruri a fost cel specific societăților ce au depășit faza «prestațiilor totale»* (de la clan la clan, de la familie la familie), *fără să ajungă la contractul pur individual*, la piața pe care rulează banul, la vânzarea propriu-zisă și, mai ales, *la noțiunea de preț estimat în monedă*"[21]. Mauss subliniază totodată că principiul darului obligatoriu și reciproc continuă să opereze, în ciuda aparențelor, în interiorul societății moderne. Deși Mauss își exprimă convingerea că în toate societățile există o piață, chiar și fără monedă, că „noțiunea de valoare funcționează" chiar și în societățile darului[22],

și cu toate că se sprijină pe o noțiune non-istorică de monedă, el a avut marele merit de a fi demonstrat că schimbul de echivalenți și calculul economic nu sunt deloc „naturale". În societățile darului, păstrarea relațiilor sociale, care coincide adesea cu stabilirea ierarhiilor, este mai importantă decât schimburile materiale. Acestea din urmă sunt simple mijloace în vederea unui scop: darurile nu au o finalitate comercială, ci trebuie să producă un „sentiment de prietenie" între indivizi și mai ales între grupuri. În societățile darului, grupurile locale sunt adesea autosuficiente; dacă intră în contact cu grupuri învecinate, nu e din motive pur materiale. Pot avea loc schimburi comerciale, chiar cu ocazia unui schimb de daruri, de exemplu în cadrul ritualului *kula*. Dar ele rămân absolut distincte, pentru că darul se bazează pe un veritabil cult al generozității și al dezinteresului, care îl apropie mult de spiritul de noblețe ce a impregnat atât de mult timp până și culturile cele mai „dezvoltate".

Schimbul de daruri nu este o altă formă de „economie", ci reprezintă un „fapt social total". Mauss definește astfel acest concept: „Prin asemenea fenomene sociale «totale», cum ne propunem să le numim, se exprimă simultan toate tipurile de instituții: religioase, juridice și morale – politice și familiale în același timp; economice – și acestea presupunând forme particulare de producție și de consum sau, mai curând, de prestație și distribuție; fără a mai lua în calcul fenomenele estetice la care ne conduc aceste fapte sau cele morfologice, pe care le pun în lumină respectivele instituții"[23]. Sferele care în societățile moderne se prezintă ca separate – economia, dreptul, religia, științele, artele, politica – sunt toate amestecate în societățile darului. Se ignoră aici până și distincția, atât de capitală pentru noi, dintre persoane și lucruri – chiar dacă asta nu înseamnă că în aceste societăți totul este indistinct, căci există alte forme de clasificare și de distincție. După cum spune Mauss: „Este clar că în dreptul maori, legătura de drept, legătura prin bunuri, este una de suflet, căci obiectul însuși are un suflet. De aici, rezultă că a oferi

un bun cuiva înseamnă a oferi ceva din tine însuți"[24]. Lucrurile tind să revină în locul lor de origine: există o forță în ele care le face să aibă un suflet ca oamenii. Lucrurile și ființele vii participă la aceeași substanță: „Totul se duce și vine ca și cum ar exista un schimb constant de materie spirituală, incluzând lucrurile și oamenii, între clanuri și indivizi"[25]. „Faptul social total" e așadar caracteristic societăților „arhaice". Pe de altă parte, conceptul lui Mauss de „fapt social total" se poate aplica foarte bine la valoarea modernă: aceasta nu este un fapt pur economic, ci o formă ce se aplică diferitelor conținuturi. Valoarea produce ea însăși sferele diferite. În acest sens, am utilizat deja conceptul de „fapt social total" în analiza noastră a societății valorii.

Marshall Sahlins oferă în *Economia epocii de piatră* (1972) o importantă critică a antropologiei economice „formaliste". După aceasta, societățile primitive și-ar ocupa tot timpul cu procurarea strictului necesar pentru a nu muri de foame. Mijloacele tehnice ale acestor societăți ar fi atât de slabe, încât ele trăiesc, chipurile, într-o lipsă perpetuă, ceea ce le împiedică să ajungă la niște niveluri mai ridicate de cultură. Sahlins remarcă explicit: „Nu e lipsit de interes să notăm că teoria marxistă contemporană este adesea în acord cu economia burgheză în privința sărăciei popoarelor primitive"[26]. Pentru Sahlins, această imagine este o proiecție a categoriilor burgheze asupra unei realități cu totul diferite. După el, raritatea este, dimpotrivă, tipică societății moderne: „Piața instituie raritatea de-o manieră fără precedent și la un nivel nemaiatins în alte părți [...] insuficiența mijloacelor materiale devine punctul de plecare explicit, cifrabil, al oricărei activități economice"[27]. Nu e de-ajuns să luăm în considerare nivelul tehnic al acestor societăți primitive, ci el trebuie raportat la aspirațiile lor: „După ce i-am atribuit vânătorului niște motivații burgheze și l-am înzestrat cu instrumente paleolitice, decretăm dinainte că situația sa este

disperată"[28]. Desfășurând un vast material etnografic, Sahlins demontează mitul mizeriei originare, care începând cu Hobbes a fost folosit mereu pentru a justifica constrângerile societății burgheze. Mulți observatori au oferit mărturii despre abundența care domnea în cea mai mare parte a societăților „primitive" înaintea violenței coloniale. Analizând mai în detaliu societățile contemporane de vânători și culegători (precum aborigenii australieni sau pigmeii din Africa), Sahlins subliniază că aici „accesul la bogățiile naturale e tot atât de direct pe cât e de posibil – «fiecare se înfruptă din ele după bunul plac» – și, de asemenea, fiecare posedă ustensilele și cunoașterea necesare. Diviziunea muncii e la fel de simplă, fiind cel mai adesea o diviziune a muncii pe sexe. La asta se adaugă obiceiul generos al împărțirii, pentru care vânătorii sunt pe bună dreptate renumiți, în așa fel încât toată lumea participă în general la prosperitatea generală, așa cum se prezintă ea". De fapt, „putem spune despre vânător că bogăția lui e o povară pentru el"[29], pentru că trebuie să rămână mobil. Sahlins ajunge la concluzia următoare: „Suntem acum în măsură să demonstrăm că popoarele de vânători-culegători muncesc mai puțin decât noi și că, departe de a fi un efort continuu, obținerea hranei este, pentru ele, o activitate intermitentă, că ele se bucură de o supraabundență de timp liber și dorm mai mult pe zi, pe persoană și pe an decât în orice alt tip de societate"[30]. Asta se datorează faptului că activitatea de vânătoare și cules a unei singure persoane susține cu ușurință subzistența altor patru sau cinci. În același timp, avem aici de-a face cu o „societate de abundență", pentru că toate nevoile membrilor săi sunt satisfăcute. Multe resurse alimentare rămân chiar neutilizate și adesea teritoriul ar putea să susțină o populație mult mai numeroasă. „Săptămâna de lucru" este în general de 15-20 de ore și multe persoane nu lucrează deloc. Nu-i vorba că vânătorii nu ar fi capabili să ajungă la nivelul economic al vecinilor lor ce practică agricultura sau că nu ar avea timpul s-o facă: ei nu au chef să „progreseze", pentru că asta ar fi prea obositor, iar ei au deja tot ce le trebuie.

În legătură cu societățile agricole simple, așa cum sunt cele întâlnite în Melanezia sau în unele regiuni din Africa, trebuie să vorbim de o sub-producție sistematică. Departe de a încerca să-și maximizeze producția, fiecare unitate productivă – familia sau satul – oprește producția de îndată ce a obținut ceea ce avea nevoie. Aceste societăți nu sunt guvernate de niște legi economice de neocolit. Dimpotrivă, ele își limitează producția și rămân de bună voie sub posibilitățile lor. Hrana este adesea exclusă din orice schimb, mai ales în interiorul aceluiași trib. Anii din viață petrecuți în muncă sunt puțini la număr și mai ales bătrânii sunt cei care muncesc. „În comunitatea grupurilor de producție domestică, cu cât mai mare este capacitatea relativă de muncă a casei, cu atât mai puțin lucrează efectiv membrii ei"[31]. Posibilitățile unor grupuri mai eficiente rămân astfel neexplorate, tot așa cum, pe de altă parte, „nu există nevoiași lipsiți de pământ în societățile primitive"[32]. Singurele persoane care muncesc mai mult decât e necesar sunt cele care nutresc ambiții politice. Cu toate astea, nu bogăția ca atare e cea care conferă aici puterea politică, ci faptul de a excela în virtutea socială cea mai apreciată: dărnicia. Dobândirea unui statul social se face astfel nu acumulând bogății, ci debarasându-se de ele: „Orice acumulare de bogăție este urmată la scurt timp de o împărțire a ei. Dintru început, bogățiile sunt adesea adunate tocmai în vederea oferirii lor"[33]. Pentru a-și păstra locul în ciclul de schimb, indivizii sacrifică, la nevoie, chiar și beneficiile economice. Raportul social are întâietate asupra utilității materiale. De fapt, Sahlins încearcă să determine funcția reală a obligației, descrisă de Mauss, de a dărui, a primi și a înapoia în mod sporit: schimbul de daruri ar fi un mod de a evita războiul tuturor contra tuturor, un „contract social" primitiv. Cel care primește un dar se găsește într-o postură de inferioritate până când oferă și el un alt dar; putem să-l comparăm cu cel care a făcut un jurământ. Schimbul nu este astfel niciodată echilibrat, și nici nu trebuie să fie: cineva trebuie să rămână mereu îndatorat, pentru ca raportul să continue. Schimburile materiale nu sunt „rațiunea de a fi"

a legăturii sociale, ci dimpotrivă, ele trebuie să o întemeieze, chiar și fără vreo utilitate „economică": „Fluxurile de bunuri garantează sau instaurează relațiile sociale și, în acest fel, popoarele primitive transcend haosul inițial postulat de Hobbes [...] Astfel încât asigurarea păcii nu este un eveniment sporadic, o relație punctuală stabilită între două grupuri, ci un proces continuu care e urmărit în chiar sânul societății"[34]. Altfel spus, în societățile primitive oamenii nu schimbă cu intenția principală de a-și „spori bunăstarea", ci pentru a stabili ierarhiile din interiorul grupului și pentru a evita războiul cu celelalte grupuri. După Sahlins, marele merit al lui Mauss – pe care-l apropie în această privință de Marx, și în special de teoria sa a valorii – este de a se fi întrebat *de ce* oamenii schimbă bunuri, în loc să se fi mulțumit să presupună pur și simplu o anumită tendință naturală a omului de a schimba, așa cum a făcut întotdeauna economia politică burgheză. În lumea primitivă nu există „economie": „A vorbi despre «economia» unei societăți primitive e un exercițiu în irealitate. În mod structural, economia nu există"[35]. Pe de altă parte, schimburile materiale pot intra în orice relație: „Dacă nicio relație socială, nicio instituție sau serie de instituții nu este, în sine, «economică», nu există [în schimb] vreo instituție [...] care să nu poată fi relocată într-un context economic"[36].

Există însă un fapt important pe care Sahlins nu face decât să-l atingă într-o doară: nu doar că se „muncește" mult mai puțin în societățile primitive decât în societățile mai „evoluate", dar distincția însăși dintre muncă și celelalte activități nu e valabilă aici. De ce, de exemplu, să considerăm vânătoarea într-o societate de vânători ca o „muncă" și nu ca momentul cel mai entuziasmant și mai dorit din viața acestei societăți? Sahlins însuși scrie, citându-l pe etnologul L. Sharp: „Se cunosc chiar unele populații australiene, de exemplu Yir Yiront, care nu fac vreo deosebire lingvistică între muncă și joc"[37]. El amintește că la fijieni, același cuvânt înseamnă și muncă și ritual[38]. O noțiune precum cea de „timp liber", pe care Sahlins o folosește totuși în mod curent, nu are atunci niciun sens.

CALUL DE DAR...

Alte surse ne arată că însăși ideea că produsul îi aparține celui care l-a creat este, în fond, deja o proiecție fetișistă. În plus, această convingere privilegiază, dintre toate capacitățile omenești, răbdarea și efortul, cuantificabile în timp, în detrimentul altor calități, precum inteligența sau curajul. De exemplu, în jaf, tradițional mai ales la populațiile nomade, trebuie pusă în joc întreaga personalitate, pe când cel care-și îndoaie spinarea ca un sclav pentru a lucra poate să strângă bani și să cumpere ceea ce-și dorește. Această opoziție este strălucit descrisă într-o operă de tinerețe a lui Tolstoi, *Cazacii*. În această nuvelă, ofițerul rus Olenin începe să cunoască lumea cazacilor, care, la rândul lor, sunt puternic influențați de modul de viață al vecinilor lor caucazieni, cecenii. Aceștia aparțin unei culturi arhaice de păstori și tâlhari, în care circulația produselor se bazează în mare parte pe *potlatch*[39]. Un cazac bătrân, unchiul Erocica, îi explică unui tânăr, care se plânge că nu are bani să cumpere un cal, ce trebuie să facă pentru a fi un adevărat „*djiguit*", un erou de război: „Ah! Noi nu ne chinuiam, zice bătrânul. Când unchiul Erocica era de vârsta ta, el fura deja *taboun*-i [hoarde de cai] de la Nogai [...] Dacă vrei să fi un cazac, fii un *djiguit* și nu o secătură. Secătura își cumpără calul, dă banul și ia calul"[40]. Un cal frumos furat nu este o marfă, ci expresia individualității celui care l-a furat; iar cel mai curajos va avea calul cel mai frumos. Dacă, în schimb, calul e cumpărat, el nu e decât expresia cantitativă a timpului în care am acceptat să fim sclavi sau animale[41].

Slaba înclinație către muncă nu caracterizează doar societățile foarte îndepărtate de a noastră. Până la apariția capitalismului dezvoltat, munca era considerată a fi un rău necesar pentru a ajunge la bogăție și era disprețuită și urâtă ca trudă. Deja Biblia vedea în muncă un blestem asupra oamenilor. Termenul de „muncă" în sensul nostru modern nu se regăsește la societățile în care cheltuirea de forță de muncă nu constituia forma socială a bogăției. O

demonstrează etimologia. La început, „munca" nu însemna „activitate utilă", ci „muncă forțată, obținută prin violență". Cuvântul francez *„travailler"* [a munci] derivă din termenul din latina târzie *„tripaliare"*: „a tortura cu *tripalium*-ul"[42], un instrument de tortură cu trei dinți folosit la pedepsirea sclavilor revoltați. Cuvântul latinesc *„labor"* însemna mai întâi „povară (sub care ne clătinăm)" și mai târziu „trudă, suferință, caznă"[43]. Cuvântul german *„Arbeit"* se referă etimologic la copilul orfan care e obligat să execute munci fizice grele; mult timp el a însemnat „activitate umilitoare și epuizantă, trudă"[44].

Istoricul Antichității M. Finley scrie în cartea sa *Economia antică*: „Nici în greacă, nici în latină nu exista cuvânt pentru a exprima noțiunea generală de «muncă» sau conceptul de muncă în calitate de «funcție socială generală». Natura și condițiile de muncă din Antichitate făceau imposibilă apariția unor asemenea idei generale, precum și ideea de clasă muncitoare"[45]. Un alt istoric al antichității, J.-P. Vernant, precizează: „În Grecia antică, nu întâlnim o mare funcție omenească, munca, acoperind toate meseriile, ci o pluralitate de meserii diferite, fiecare dintre ele constituind un tip particular de acțiune care își produce lucrarea proprie [...] Legătura socială se stabilește dincolo de meserie, pe singurul plan unde cetățenii pot să se iubească unii pe alții"[46]. Finley a dedicat chiar primul capitol din *Economia antică* respingerii titlului său: „Acest titlu nu se poate traduce nici în greacă, nici în latină: cu atât mai puțin noțiunile de bază, precum muncă, producție, capital, investiție [...] Lipsea aici ideea de «economie» și, *a fortiori*, elementele conceptuale care constituie laolaltă ceea ce noi numim «economie». Desigur că se practica agricultura, se făcea comerț, se produceau obiecte prin manufactură, se exploatau mine [...] Ceea ce ei n-au făcut însă a fost să combine toate aceste activități specifice într-o unitate conceptuală". Și adaugă: „E de la sine înțeles că termenul «piață» este întrebuințat în sens abstract și nu pot să nu

semnalez că, în acest sens, el este intraductibil în greacă și latină [...] Ar fi astfel imposibil să descoperim sau să formulăm legi [...] ale comportamentului economic, fără de care e puțin probabil ca un concept de «economie» să se dezvolte, fără de care nu poate exista analiză economică"[47].

Capitalismul reprezintă o ruptură totală, cu consecințe catastrofice, nu doar în raport cu societățile „primitive", ci și în raport cu un trecut nu foarte îndepărtat. Această teză a fost susținută cu o forță neobișnuită de Karl Polanyi în cartea sa *Marea transformare* (1944). Pentru autor, ideea de piață care se autoreglează, avansată de liberalismul economic de la începutul secolului al XIX-lea cu o veritabilă fervoare religioasă, este o adevărată „utopie negativă". Cu toate astea, obiectul criticii lui Polanyi nu e piața ca atare, ci convingerea liberală că poate exista o societate bazată în întregime pe o piață care se autoreglează și care are ca unic criteriu de acțiune motivația economică. El pornește condamnarea capitalismului liberal de la nedreptatea făcută unei clase particulare, ci de la mecanismul intrinsec autodistrugător al unei atari societăți. Polanyi critică atât la marxiști, cât și la liberali convingerea că destinul societății depinde de interesele de clasă și că aceste interese sunt, în esență, de natură economică[48]. În opinia sa, „faptul că societatea secolului al XIX-lea era organizată pe presupoziția că o astfel de motivație [economică] putea fi făcută universală constituia o particularitate a acelei epoci"[49], deoarece economia de piață „este o structură instituțională care, după cum uităm cu toții mult prea ușor, nu a existat în nicio epocă în afară de a noastră, și chiar și atunci era doar parțial prezentă"[50].

Polemica lui Polanyi contra automatismului pieței, precum și tabloul secolului al XIX-lea pe care îl trasează el sunt cu atât mai remarcabile cu cât conceptul său de marfă e foarte diferit de cel al lui Marx, dar și pentru că el consideră întreaga teorie a valorii

muncii (pe care i-o atribuie lui Marx însuși) drept o eroare. Orice obiect produs pentru a fi vândut pe piață este, după Polanyi, o marfă; existența acesteia e, deci, „naturală". Problemele apar doar odată cu transformarea muncii, a pământului și a banilor în mărfuri. Pentru Polanyi, acestea nu sunt mărfuri „prin natura lor", pentru că nu sunt produse pentru a fi vândute[51]. Încercarea de a supune complet bazele însele ale vieții pieței autoregulatoare a avut loc odată cu liberalizarea definitivă a piețelor muncii, a pământului și a banilor din Anglia, în jurul lui 1820. Pentru prima dată în istorie, câștigul individual a fost atunci ridicat la „nivelul unei justificări a acțiunii și comportamentului din viața de zi cu zi"[52]. Societatea nu mai exista altfel decât pentru economie: „Controlul sistemului economic de către piață are o consecință covârșitoare asupra întregii organizări a societății: el nu înseamnă nimic altceva decât conducerea societății ca anexă a pieței. În loc ca economia să fie încastrată în relațiile sociale, relațiile sociale sunt încastrate în sistemul economic [...] Societatea trebuie modelată într-un asemenea mod încât să permită ca sistemul să funcționeze în conformitate cu propriile sale legi"[53]. Introducerea pieței autoreglate ar fi condus imediat la distrugerea completă a societății și a producției capitaliste însăși, dacă societățile europene nu ar fi luat unele măsuri de protecție de-a lungul secolului al XIX-lea, mai ales în ceea ce privește legislația muncii și introducerea serviciilor publice.

După Polanyi, subordonarea societății față de economie nu a fost o fatalitate: „Asamblarea piețelor într-un sistem autoreglementat de o putere extraordinară nu era rezultatul niciunei tendințe inerente a piețelor spre excrescență, ci mai degrabă efectul unor stimulenți foarte artificiali administrați corpului social pentru a face față unei situații care fusese creată de fenomenul nu mai puțin artificial al mașinii"[54]. În acest scop a fost necesară „diviziunea instituțională a societății într-o sferă economică și o sferă politică". Acest fapt era cu totul nou, deoarece „societatea de secol al XIX-lea,

în care activitatea economică era izolată și atribuită unei motivații economice distincte, a fost o abatere singulară"[55]. Se considera astfel că sfera economică poate să-și furnizeze singură criteriile binelui și răului – ca în apelul lui Malthus, deja citat: să-i lăsăm pe săraci să moară de foame, pentru că asta ar fi o pedeapsă „naturală" corectă pentru cei care nu se pliază suficient în fața legilor „naturale" ale economiei, mai ales în ce privește salariul[56].

O atare idee ar fi fost de negândit în orice societate precedentă: de fapt, „în aproape fiecare tip de organizare socială până la Europa începutului de secol al XVI-lea", individul „nu este amenințat de înfometare decât în cazul în care comunitatea în ansamblu se află în aceeași situație grea". Pentru ca indivizii să fie forțați să subziste vânzându-și forța de muncă, „instituțiile lor tradiționale trebuie distruse și împiedicate să se reformeze"[57]. Astfel, introducerea capitalismului în Anglia a fost un veritabil cataclism social, pe care se cuvine să-l comparăm cu dezrădăcinarea ce a lovit populațiile din Africa neagră în perioada colonială. Dar mai mult decât o consecință a simplei exploatări economice, „catastrofa comunității băștinașe este un rezultat direct al perturbării rapide și violente a instituțiilor fundamentale ale victimei"[58], mai ales în ce privește organizarea pământului și a muncii: „A separa munca de alte activități ale vieții și-a o supune legilor pieței înseamnă a anihila toate formele organice de existență și a le înlocui printr-un tip diferit de organizare, unul atomist și individualist"[59].

Pentru a demonstra caracterul excepțional al pieței autoreglementate, Polanyi citează la rândul său lucrări de etnologie. El trage de-aici concluzia că „profitul și câștigul obținute din schimb nu jucaseră niciodată un rol important în economia umană"[60], dat fiind că „recompensa asociată generozității este atât de mare atunci când e măsurată în termeni de prestigiu social, încât orice alt comportament decât cel al totalei dezinteresări pur și simplu nu rentează"[61]. Din societățile descrise de etnologi ca B. Malinowski

lipsesc toate comportamentele pe care noi le considerăm „economice": căutarea profitului, drămuirea eforturilor, munca în schimbul unei remunerații – aici se lucrează mai degrabă în numele „reciprocității, competiției, bucuriei muncii și aprobării sociale"[62]. Și mai ales lipsește de-aici „orice instituție separată și distinctă bazată pe motivații economice"[63], pentru că „sistemele economice sunt, de regulă, încastrate în relațiile sociale; distribuția bunurilor materiale este asigurată de motivații non-economice [...] Reciprocitatea și redistribuirea sunt principii ale comportamentului economic care se aplică nu doar micilor comunități primitive, ci și imperiilor mari și bogate [...] Această funcție distributivă este o sursă principală a puterii politice a organelor centrale"[64]. După Polanyi, reciprocitatea, redistribuirea și piața sunt trei forme de schimb și de integrare socială care nu trasează o evoluție istorică, ci care au coexistat în decursul istoriei în proporții diferite. Societatea de piață e prima societate care nu utilizează decât una dintre aceste forme.

NOTE

[1] MEW 1/147, *Vols de bois*, pp. 279-280 [*Opere*, vol. 1, p. 164].
[2] Hegel, *Fragment de Tübingen*, pp. 280-281.
[3] MEW 26.3/126, *Théories* III, p. 152.
[4] *Cap.*, prima ediție, p. 53; MEW 42/160, *Grund.* I, p 173 [*Bazele*, vol. 1, p. 166].
[5] *Cap.*, *prima ediție*, p. 101.
[6] Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 99.
[7] MEW 23/66, *Cap.* I, p. 58 [*Opere*, vol. 23, p. 66].
[8] H.-J. Krahl a descris fetișismul mărfii drept expresia unei „patologii a societății burgheze". El citează în această privință afirmația lui Freud conform căreia orice patologie conține o proiecție. Pentru Krahl, „problema fetișismului și a reificării este o consecință a criticii kantiene a rațiunii. Preocuparea sa rațională și emancipatoare este de a-i reda autonomia subiectului transcendental, demonstrând că ceea ce acesta atribuie lucrurilor în sine îi aparține, de fapt, lui însuși. Această preocupare se traduce în mod materialist în critica raporturilor de producție autonomizate și fosilizate, a spiritului obiectiv al unui subiect social global al muncii care, *qua* calitate naturală primară, pare să fie inerentă produselor însele. Analiza lui Marx arată că patologia societății burgheze, mecanismul social global de proiecție colectivă, se

fundamentează în organizarea cea mai intimă a procesului capitalist de producție" (Krahl, *Konstitution*, p. 49).

[9] Ca *descriere*, sociologia lui Durkheim e mult superioară altor ideologii burgheze din epoca sa. Conform principiului său fundamental binecunoscut, societatea nu este suma indivizilor ce o compun. Ea constituie mai degrabă o ființă anonimă, care își are propria ei realitate și determină indivizii. Astfel, Durkheim recunoaște fetișismul, însă doar pentru a-l ontologiza și, implicit, a-l justifica. Interpretarea sa a religiei, și a sacrului în general, ca proiecție a forțelor omenești, seamănă, la prima vedere, cu cea propusă de Ludwig Feuerbach. Cu toate astea, pentru Durkheim autonomizarea forței colectivului nu constituie o „alienare" care ar trebui depășită, ci e inerentă oricărei forme posibile de societate: „În fond, nu există religie falsă. În felul lor, toate religiile sunt adevărate, toate răspund, în chip diferit, unor condiții date ale existenței omenești" (Durkheim, *Formes*, p. 3 [*Formele*, p. 16]). Există mult adevăr în privirea lipsită de iluzii pe care Durkheim o aruncă asupra societății moderne, în ideea că societatea li se arată indivizilor ca o constrângere exterioară și nu ca rezultatul contribuției subiectivităților libere și conștiente: societatea „cere ca, uitând de propriile noastre interese, să-i devenim slujitori și ne constrânge la tot felul de privațiuni și sacrificii fără de care viața socială ar fi imposibilă" (*Formes*, p. 295 [*Formele*, p. 194]), chiar dacă Durkheim își dezminte propria ontologizare a caracterului constrângător al oricărei societăți atunci când scrie că „societățile primitive nu sunt asemenea unui Leviathan care pune stăpânire pe om prin măreția puterii lui, supunându-l la o disciplină aspră" (*Formes*, p. 321 [*Formele*, p. 208]). „Conștiința colectivă", care e independentă de voința componentelor sale, constituie o realitate *sui generis* care dispune de o voință proprie și e susținută de propriile sale legi, adesea necunoscute membrilor săi. Astfel, analiza lui Durkheim prezintă analogii cu descoperirea contemporană a inconștientului de către psihanaliză. Dar ceea ce deosebește gândirea lui Durkheim de teoria lui Marx a fetișismului și, într-un fel, și de gândirea lui Freud e faptul că el *aprobă* constituția fetișistă a societății. Pentru el, faptul că forțele omului se desprind de controlul lui asupra lor nu reprezintă rezultatul pervers al unui proces istoric guvernat de contradicții, ci este consecința directă și inevitabilă a raportului dintre societate și natură. Astfel, societatea, această „a doua natură", apare tot atât de imuabilă și de „dată" ca prima natură. Pentru Durkheim, ca și pentru Hobbes, nu există alternativă între societatea existentă, cu toate relele ei, și haos. Ca instituție, societatea reprezintă pentru Durkheim binele suprem și, după cum s-a mai observat, în loc să demistifice religia, el mistifică societatea.

[10] Durkheim, *Formes*, p. 124 [*Formele*, p. 89].

[11] Durkheim, *Formes*, pp. 285-286 [*Formele*, p. 187].

[12] Durkheim, *Formes*, p. 190 [*Formele*, p. 130].

[13] Durkheim, *Formes*, p. 205 [*Formele*, p. 142].

[14] Durkheim, *Formes*, pp. 188-189 [*Formele*, p. 128].

[15] Durkheim, *Formes*, pp. 294-295 [*Formele*, p. 193].

[16] Durkheim, *Formes*, pp. 315-316 [*Formele*, p. 205].

[17] *Cf.* Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 98.

[18] *Cf.* Magli, *Introduzione*, p. 138.

[19] Durkheim, *Formes*, p. 219 [*Formele*, p. 146].
[20] P. Clastres, în prefața sa la ediția franceză a lucrării lui Sahlins, afirmă, cu un aer triumfător, că această carte demonstrează incompatibilitatea dintre etnologie și marxism. E adevărat în ce privește „marxismul", dar nu e deloc adevărat despre acele concepte ale lui Marx pe care se întemeiază critica valorii.
[21] Mauss, *Don*, p. 227 [*Eseu despre dar*, p. 157].
[22] Mauss, *Don*, p. 266 [*Eseu despre dar*, p. 182].
[23] Mauss, *Don*, p. 147 [*Eseu despre dar*, pp. 45-46].
[24] Mauss, *Don*, pp. 160-161 [*Eseu despre dar*, p. 63].
[25] Mauss, *Don*, p. 164 [*Eseu despre dar*, p. 67].
[26] Sahlins, *Âge*, p. 41.
[27] Sahlins, *Âge*, p. 40. În realitate, privatizarea resurselor e cea care creează penuria: accesul privilegiat la resurse al unora înseamnă în mod necesar că ceilalți nu pot accede la ele.
[28] Sahlins, *Âge*, p. 41.
[29] Sahlins, *Âge*, pp. 49-50.
[30] Sahlins, *Âge*, p. 53.
[31] Sahlins, *Âge*, p. 131.
[32] Sahlins, *Âge*, p. 139.
[33] Sahlins, *Âge*, p. 270.
[34] Sahlins, *Âge*, p. 239.
[35] Sahlins, *Âge*, p. 118.
[36] Sahlins, *Âge*, p. 237.
[37] Sahlins, *Âge*, p. 57.
[38] Sahlins, *Âge*, p. 107.
[39] În *Légendes sur les nartes*, pe care G. Dumezil le-a cules de la populațiile de munteni din Caucaz (Paris, Gallimard, 1965), găsim descrierea unei lumi ce pare a fi la polul opus față de socializarea modernă prin intermediul valorii.
[40] Tolstoi, *Les Cosaques*, p. 761.
[41] Cu toate astea, nu vrem să recomandăm neapărat această formă de apropriere ca pe-o alternativă la capitalism, și nici nu vrem să spunem că aceste populații trăiau mai bine ca altele. Aici e vorba doar de a demonstra că dreptul modern de a dispune de ceea ce am câștigat prin munca proprie este un dat istoric, nicidecum unul „natural".
[42] *Le Petit Robert*, p. 2009.
[43] Ernou, *Dictionnaire*, p. 334.
[44] *Duden*, p. 31.
[45] Finley, *L'économie antique*, p. 106.
[46] Vernant, *Aspects*, pp. 296-297.
[47] Finley, *L'économie antique*, pp. 20, 22.
[48] Prin urmare, el ajunge la o evaluare destul de decepționată a mișcării muncitorești, care, în opinia sa, a contribuit la generalizarea formelor de viață legate de piață și nu la combaterea lor sau la propunerea unor alternative.
[49] Polanyi, *Transformation*, p. 207 [*Marea transformare*, p. 258].
[50] Polanyi, *Transformation*, p. 65 [*Marea transformare*, p. 101].

[51] Polanyi, *Transformation*, p. 107 [*Marea transformare*, p. 148].
[52] Polanyi, *Transformation*, p. 54 [*Marea transformare*, p. 90].
[53] Polanyi, *Transformation*, p. 88 [*Marea transformare*, p. 128].
[54] Polanyi, *Transformation*, pp. 88-89 [*Marea transformare*, p. 129].
[55] Polanyi, *Transformation*, pp. 105-106 [*Marea transformare*, p. 147].
[56] Această recomandare a lui Malthus nu a fost un „exces", ci urmarea logică a subordonării vieții în fața acumulării de bani. Astfel, e cât se poate de natural faptul că această consecință persistă încă în aer: e de-ajuns să vedem modul în care economiștii neoliberali declară astăzi cât se poate de liniștiți că e imposibilă salvarea unei țări ca Argentina, preconizându-i un viitor mai negru decât Rusiei, fără vreo posibilitate de scăpare. Asta ne arată cât de ridicol e să opui „democrația" și „totalitarismul": democrat-liberalii de soiul lui Malthus, Bentham sau Friedman au făcut mai multe victime, dintre cele mai inocente, decât cei care au tăiat capetele regilor și țarilor.
[57] Polanyi, *Transformation*, pp. 220-221 [*Marea transformare*, pp. 273-274].
[58] Polanyi, *Transformation*, p. 214 [*Marea transformare*, p. 266].
[59] Polanyi, *Transformation*, p. 220 [*Marea transformare*, p. 273].
[60] Polanyi, *Transformation*, p. 71 [*Marea transformare*, p. 109].
[61] Polanyi, *Transformation*, p. 75 [*Marea transformare*, p. 114].
[62] Polanyi, *Transformation*, p. 353 [*Marea transformare*, p. 410].
[63] Polanyi, *Transformation*, p. 75 [*Marea transformare*, p. 115].
[64] Polanyi, *Transformation*, pp. 355-357 [*Marea transformare*, pp. 411-413]. Louis Dumont descrie în *Homo æqualis* (1977) concepția non-economică despre „bogăție" dominantă în societățile tradiționale: „În cea mai mare parte a societăților, mai ales în [...] societățile tradiționale, relațiile dintre oameni sunt mai importante, mai puternic valorizate decât relațiile dintre oameni și lucruri. Această prioritate este răsturnată în tipul modern de societate, în care relațiile dintre oameni sunt, dimpotrivă, subordonate relațiilor dintre oameni și lucruri. Marx a spus asta în felul său, după cum vom vedea. Strâns legată de răsturnarea acestei priorități, în societatea modernă găsim o nouă concepție a bogăției [...] [În societatea tradițională] drepturile asupra pământului sunt încastrate în organizarea socială: drepturile superioare asupra pământului sunt asociate puterii asupra oamenilor. Aceste drepturi, acest gen de «bogăție», fiind o chestiune de relații dintre oameni, sunt intrinsec superioare bogăției mobiliare, disprețuită ca o simplă relație cu lucrurile. E încă un aspect pe care Marx l-a perceput în mod clar" (Dumont, *Homo æqualis*, pp. 13-14). Din păcate, Dumont arată în restul cărții sale că nu a înțeles mare lucru din Marx, pe care-l confundă cu Ricardo.

Capitolul VII

Despre câțiva falși prieteni

CRITICĂ A NEOLIBERALISMULUI SAU CRITICĂ A CAPITALISMULUI?

Nu e nevoie să facem aici bilanțul ororilor produse de societatea mărfii în actuala ei fază neoliberală. Ele sunt bine cunoscute. „Mâna invizibilă" atât de lăudată a început să lovească în toate părțile. Cu toții suntem pe cale de a deveni „nerentabili". Acum crizele nu mai derivă din imperfecțiunile sistemului de producere a mărfurilor, ci, dimpotrivă, din dezvoltarea sa completă. Nu mai e loc pentru opoziția și soluțiile imanente sistemului. Dacă se cuvine acum să articulăm niște soluții radical anticapitaliste, nu e din cauza unui parti pris în favoarea radicalismului sau a „utopiei", ci din *realism*. Trebuie să abandonăm iluzia că problemele ridicate de piață ar mai putea fi soluționate pe terenul economiei de piață înseși. E mai ușor să ucidem bestia odată pentru totdeauna. Vreme de mai bine de o sută cincizeci de ani, mișcarea muncitorească și democratică a acceptat existența ei, prinzând-o în mii de lanțuri și înconjurând-o cu mii de îngrădiri. Am văzut cum cea mai mică criză a valorizării, cea dintâi contestare serioasă sunt suficiente pentru ca bestia să uite că a fost domesticită și pentru a rupe toate lanțurile. Capitalismul devenit, în urma unui efort de secole, „social", „democratic", „uman", ba chiar „ecologic", poate redeveni de

la o zi la alta capitalismul pur și simplu: un sistem fetiș orb, gata să devoreze totul pentru a-și asigura supraviețuirea.

Dar cum să ieșim din societatea mărfii? După epuizarea mișcărilor din anii șaizeci și șaptezeci și după calmul plat al anilor optzeci, am asistat în anii nouăzeci la o creștere progresivă a noilor mișcări care contestă ordinea mondială existentă. Lupta împotriva efectelor perverse ale „mondializării" (sau „globalizării") neoliberale constituie numitorul comun al tuturor acestor mișcări. Prezentarea pe care am făcut-o criticii valorii se încheie astfel printr-o analiză rapidă a ideilor celor mai răspândite în „rețeaua rețelelor" antimondializării.

Printre reacțiile la „mizeria lumii" produsă de capitalismul contemporan, cea care a avut întâietate până acum e punerea sub acuzare a politicilor neoliberale pentru a le opune – explicit sau implicit – revenirea la rețetele keynesiene și la un rol major al statului. Acest discurs nu contestă marfa ca atare, ci doar dominația ei asupra tuturor aspectelor vieții. Obiectivul e astfel cel de a „reîncastra" economia în societate prin intermediul unor reforme curajoase, înfăptuite de niște coaliții largi de oameni de bună-credință. Ca expresii tipice ale acestei mișcări, reprezentată la nivel mondial de contra-summit-urile de la Porto Alegre, putem cita, în Franța, asociația ATTAC, născută pentru a cere o taxare a tranzacțiilor financiare, revista *Le Monde diplomatique*, scrierile sociologului Pierre Bourdieu și acțiunile lui José Bové, liderul Confederației țărănești. Acesta din urmă explică astfel situația: „Dacă orice activitate umană devine o miză mercantilă, intră în conflict două concepții despre societate. Una, care lasă piața, cu regulile ei, să organizeze societatea, să integreze toate activitățile omenești, sănătatea, cultura, educația etc. în legea banilor, având ca ultim stadiu [...] comodificarea[1] viului. Cealaltă, în care cetățenii, instituțiile politice, spațiul de viață și alte mize precum mediul înconjurător și cultura sunt cele

care au puterea de a organiza societatea"[2]. Critica radicală a mărfii și a pieței, articulată de critica valorii, își găsește oare realizarea ei practică într-o mișcare bazată pe asemenea principii, având printre textele sale fondatoare unul intitulat *Lumea nu e o marfă?*

În primul rând, trebuie să subliniem că această mișcare își propune să lupte împotriva „flagelului neoliberal"[3], nu împotriva capitalismului în general, și cu atât mai puțin împotriva mărfii, a banilor, a valorii și a statului. E adevărat că reprezentanții săi anunță că vor să depășească descrierea simptomelor și analizele superficiale. După Bourdieu, „trebuie să ajungem la adevărații factori determinanți economici și sociali"[4] ai problemelor, cu scopul de a „ajuta victimele politicii neoliberale să descopere efectele refractate în mod diferit ale unei aceleiași cauze în evenimentele și experiențele aparent radical diferite"[5]. Însă ceea ce lipsește e tocmai o critică prin care să se indice rădăcina comună a diferitelor probleme: neoliberalismul constituie singura țintă a acestei critici reductive. Ea vrea ca politica și statul să elibereze capitalismul de propriile „excese" – în primul rând, de puterea speculației financiare –, pentru a restabili un adevărat stat-providență. Logica mărfii nu e nicicând numită. Acest tip de contestare își propune doar să împiedice ca educația, sănătatea, cultura, știința, arta, agricultura și celelalte domenii specifice să devină mărfuri la rândul lor (presupunând, desigur, că ele nu sunt deja așa ceva).

Am putea, firește, să ne întrebăm dacă o asemenea întoarcere la fordismul keynesian ar fi într-adevăr de dorit. În fața nenorocirilor produse în lanț de neoliberalism, nostalgia „capitalismului social" poate părea de înțeles. Astfel, Bourdieu insistă adesea asupra problemelor actuale (segregarea socială și etnică etc.) cauzate de politica neoliberală a locuințelor, lansată în anii șaptezeci[6]. Dar HLM-urile din anii șaizeci erau oare mai frumoase, iar de Gaulle începuse într-adevăr să construiască un adevărat stat al justiției sociale? Cu toate astea, e mai util să demonstrăm că această întoarcere

înapoi e *imposibilă*. Trebuie să le demonstrăm celor care, din disperare de cauză, s-ar mulțumi cu un capitalism cu față umană că vremea acestei opțiuni a trecut de tot.

Această iluzie se bazează pe convingerea că globalizarea neoliberală nu e împlinirea inevitabilă a logicii capitaliste și, totodată, un semn al slăbiciunii sale extreme, ci mai degrabă rezultatul unui fel de conspirații pregătite de mult timp. Conform acestui discurs, odată cu globalizarea, cei care au puterea economică și, mai ales, financiară încearcă să anuleze toate cuceririle obținute într-un secol de lupte pentru „democrație" și „drepturi sociale". Autori ca Bourdieu nu văd ambiguitatea profundă a acestor „cuceriri" care, chiar dacă le-au fost smulse claselor burgheze în ciuda rezistenței lor, erau cu toate astea utile și chiar indispensabile dezvoltării capitaliste. Dacă Bourdieu scrie la un moment dat: „Pe scurt, prin faptul că cei care conduc acest joc sunt conduși la rândul lor de regulile jocului pe care-l conduc, acelea ale profitului, acest câmp funcționează ca un fel de mecanism infernal fără de subiect, care-și impune propria lege statelor și întreprinderilor"[7], asta rămâne o afirmație izolată. În discursul său, evoluția capitalismului nu este guvernată de contradicțiile sale interne, concurența și subiectul automat. Fiecare ameliorare a condițiilor celor „dominați" ar fi datorată unei acțiuni politice și sociale, concepută ca fiind contrariul capitalismului, și nu partea sa integrantă. Totul se reduce astfel la raporturi de forță și la buna sau reaua voință a actorilor implicați[8]. Globalizarea „economică nu este un efect al legilor tehnicii sau economiei, ci produsul unei politici puse în practică"[9]: ea ar fi impusă de efortul susținut al *think tank*-urilor neoliberale. Ar fi astfel vorba de un proces de involuție, de o veritabilă „revoluție conservatoare": „Începem astfel să bănuim că precaritatea este produsul nu al unei fatalități economice, identificată cu faimoasa «mondializare», ci al unei voințe politice"[10]. Cu toate astea, dacă introducerea capitalismului nu a fost o fatalitate și dacă nu suntem

obligați să-i acceptăm existența ca un destin, nu putem, în schimb, să dorim ca acest capitalism să fie diferit de natura sa și să rămână, chiar și pe timp de criză, un capitalism amabil, „cu chip uman". „Voința politică" nu a făcut nimic altceva decât să execute legile care susțin faza finală a capitalismului, în condițiile în care acesta și-a epuizat deja existența sa naturală și încearcă disperat să păstreze aparența unei producții de valoare. Globalizarea neoliberală nu e o „întoarcere înapoi", în fața căreia ar trebui să apărăm cuceririle democrației sociale. Ea este mai degrabă stadiul care *urmează* logic statului-providență. Dacă neoliberalii se prezintă pe sine ca fiind reprezentanții „progresului" și ai „reformelor", la mijloc nu e un abuz: ei exprimă foarte bine ce anume reprezintă progresul și reformele în societatea capitalistă.

„Economia" le apare „cetățeniștilor" *[citoyennistes]* nu drept forma totală a vieții sociale moderne, ci drept un sector separat, al cărui imperialism poate fi blocat prin mobilizarea artei, a științei etc., privite ca aparținând unei alte lumi. Dar mai ales statul regulator al epocii keynesiene este cel pe care această școală de gândire ar vrea să-l reanimeze. Scrierile lui Bourdieu demonstrează asta cu vârf și îndesat. Pentru el, „statul este o realitate ambiguă. Nu putem să ne mulțumim a spune că este un instrument în serviciul celor dominanți [...] el are o autonomie cu atât mai mare cu cât este mai vechi, mai puternic"[11]. Ceea ce conferă, desigur, o demnitate particulară statului francez, în ciuda tuturor proclamațiilor în favoarea unui „nou internaționalism" sau a unui „stat social european", gândit la rândul său ca etapă către un stat mondial. Statul este pentru Bourdieu ceva ce dominații opun capitalului: „Statul, în toate țările, este, pe de o parte, urma în realitate a cuceririlor sociale"[12]. Existența sa ar fi inacceptabilă pentru capital: „Neoliberalii nu-și doresc nici state naționale, în care văd doar simple obstacole în calea funcționării libere a economiei, nici, *a fortiori*, un stat supranațional"[13]. Astfel, după Bourdieu, trebuie să

apărăm statul, trădat tocmai de „marea nobilime de stat": „În starea actuală, luptele critice ale intelectualilor, sindicatelor, asociațiilor trebuie să se îndrepte mai ales împotriva dispariției statului [...] Cred că dominații au tot interesul să apere statul"[14]. Bourdieu se plânge că astăzi statul nu mai cere de la cetățeni „devotament și entuziasm"[15]; el le reproșează socialiștilor că au „dus până la capăt demolarea credinței în stat"[16]. El vrea să „descopere o politică adevărată", chiar și în termenii cei mai tradiționali, cu condiția să nu acorde „concesii reveriilor anti-instituționale"[17]. Bourdieu își dorește chiar reîntoarcerea conducătorului carismatic onest: regretă faptul că partidele nu mai produc „personalități inspirate"[18] și că, „aidoma marilor tribuni, oamenii politici capabili să înțeleagă și să exprime așteptările și revendicările alegătorilor lor devin din ce în ce mai rari"[19].

În supunerea politicii față de economie el nu vede rezultatul faptului – pe care l-am menționat deja – că statul este lipsit structural de un mijloc autonom de intervenție; el vede aici doar consecința unei orbiri ideologice. Astfel, el se indignează să vadă „toți acești înalți reprezentanți ai statului ce-și înjosesc demnitatea statutului lor multiplicându-și plecăciunile în fața patronilor de multinaționale"[20] și ne asigură adesea că marja de manevră a conducătorilor e mult mai puțin redusă decât s-ar vrea să credem. Desigur, Bourdieu are unele rezerve față de stat așa cum este el astăzi. Cu toate astea, se impune să-i reamintim că nu e de-ajuns să spunem că „această mișcare socială trebuie să se sprijine pe stat, însă schimbând statul"[21]: problema nu rezidă doar în conținuturile concrete ale statului, ci în *forma* stat însăși. Atunci când Bourdieu crede că distinge caracterul negativ al globalizării neoliberale în faptul că aceasta, „spre deosebire de globalizarea care s-a produs altădată, în Europa, la scara statului național, se realizează fără stat"[22], el neglijează ceea ce a fost, vreme de secole, rolul statului: cel de a împinge populațiile cu forța să se „integreze pe piață". Ar

trebui să fie suficient aici să reamintim că statul rămâne, de la infrastructuri până la represiune, garantul indispensabil al valorizării capitaliste. În plus, reformismul etatist nici măcar nu e „realist": încercarea contradictorie de a planifica și regla prin stat ceea ce, în chiar fundamentele sale, este orb și inconștient – economia de piață – a condus deja la prăbușirea socialismului de stat în Est. Dacă un guvern național ar lua într-adevăr niște măsuri radicale împotriva marelui capital, ar fi pedepsit prin retragerea imediată a capitalurilor internaționale și printr-o prăbușire a burselor și investițiilor. Ceea ce n-ar fi neapărat o catastrofă, dacă vrem să administrăm altfel resursele. Dar ar fi o catastrofă în cadrul economiei de piață pe care acești reformiști nu-l pun la îndoială.

Atunci când neokeynesienii vorbesc despre „criză", ei nu se gândesc decât la „bulele speculative". Ideea de criză *structurală* a sistemului capitalist nici nu le trece prin cap și foarte adesea ei identifică globalizarea cu o fază de prosperitate capitalistă sporită. După ei, întărirea rolului statului și combaterea puterii financiare și a logicii profitului pe termen scurt vor conduce la revenirea ocupării depline a forței de muncă. Ei nu intenționează nici să critice munca ca atare, nici să înțeleagă motivele dispariției ei efective. Scăderea continuă a forței de muncă angajate este în ochii lor rezultatul unei alegeri deliberate, dictată de o lăcomie miopă; astfel, ar fi posibilă inversarea acestei tendințe printr-o decizie politică. În realitate, noile tehnologii sunt cele care au redus considerabil munca necesară producției, punând în acest fel capăt oricărei creșteri fordiste ce ar fi putut alimenta politicile keynesiene. Faptul că, în ciuda șomajului și a creșterii sale, producția continuă și sporește demonstrează el singur că nu este adevărat că „fără muncă nu se va mai produce", doar dacă nu cumva folosim abuziv cuvântul „muncă" drept sinonim pentru orice fel de activitate. În loc să încercăm inutil să ne întoarcem înapoi și să recreăm artificial muncă fictivă în „atelierele de formare" sau în „agențiile de inserție

[a forței de muncă]", ar fi mai bine să eliberăm individul de necesitatea de a-și vinde forța de muncă pentru a putea trăi. E ceva cu atât mai urgent cu cât astăzi această forță de muncă se dovedește a fi tot mai mult un bun nevandabil, iar cei care nu reușesc să se vândă sunt invitați să-și atribuie vina numai lor înșiși – pentru că nu s-au „adaptat" suficient la piață – și să se privească pe sine ca paraziți de prisos. Și chiar dacă o revenire la „deplina ocupare" ar fi posibilă, ea nu ar fi de dorit decât în ochii celor care păstrează o apreciere morală a muncii.

Gestul de a opune realitățile „solide" și „oneste" ale statului și națiunii, ale muncii și ale „investițiilor productive" capitalului financiar și speculației bursiere riscă să devină, independent de intențiile promotorilor săi, un joc destul de periculos, mai util pentru a mobiliza sentimentele de ură decât pentru a crea o mișcare de emancipare socială. Aceasta din urmă nu poate sub nicio formă să se limiteze la a alege un pol al abstracției mărfii (statul, munca) pentru a-l opune celuilalt pol (banii, finanțele). Dar în loc să opunem emanciparea socială capitalismului, la modă e să opunem „democrația" „finanțelor dezlănțuite". Cu toate astea, polemica împotriva speculației este perfect compatibilă cu elogiul „capitalismului sănătos", față de care „excesele financiare" ar fi un fel de boală. De fapt, președintele J. Chirac numea în 1995 speculația monetară „sida economiilor noastre". Desigur, această argumentație confundă cauza și efectul crizei. Așa cum am mai spus, nu povara finanțelor parazitare e cea care copleșește o economie capitalistă aflată, de altfel, într-o stare de perfectă sănătate, ci economia valorii, de-acum epuizată, e cea care continuă să supraviețuiască provizoriu doar grație speculației.

Aproape de la începutul capitalismului există un fals anticapitalism, care nu critică munca și transformarea ei în valoare, în care vede, dimpotrivă, latura pozitivă, „concretă", a relațiilor capitaliste. Falsul anticapitalism vrea mai degrabă să elimine capitalul

„comprador" *[„accapareur"]* considerat a fi latura negativă, „abstractă", a capitalului. Această latură este rapid identificată cu un grup social determinat, care la fel de repede se dovedește a fi „evreii". Rolul central pe care această demagogie l-a jucat în nazism a făcut dificilă utilizarea ei deschisă în ziua de azi. Dar ea a continuat să se răspândească, uneori în cele mai neașteptate ocazii[23]. Această formă de anticapitalism nu este un „adevăr pe jumătate"; ea contribuie mai degrabă la canalizarea nemulțumirii sociale în direcția unor obiective secundare sau false, care nu pun în pericol modul de producție capitalist. Sacrificarea câtorva speculatori și a câtorva politicieni corupți s-ar putea să fie indispensabilă pentru a salva esențialului.

Mișcarea ATTAC, ca și organizațiile ce militează pentru ștergerea datoriei lumii a treia, reforma Băncii Mondiale și alte scopuri de genul acesta, au preluat, într-un fel, ștafeta de la partidele social-democrate europene, după ce acestea au trecut complet în tabăra neoliberală[24]. În ciuda unei anumite retorici anticapitaliste de conjunctură, se înțelege imediat că perspectiva acestei mișcări e total reformistă. Singura ei promisiune – de altfel irealizabilă – este că totul va continua ca înainte și că vom evita ce e mai rău. Ea rămâne prizoniera universului politicii tradiționale, adevărata ei vocație constând în a da glas „cetățenilor" și „societății civile". Ea se adresează permanent „aleșilor", acordând astfel legitimitate aparenței democratice a societății mărfii. Chiar și niște critici atât de hotărâți ai Organizației Mondiale a Comerțului (WTO) precum Confédération Paysanne afirmă că această organizație, dat fiind că a fost creată de guverne și că cele care au aderat la ea au fost statele, este „așadar [!] *a priori* un organism mondial legitim"; dacă „a devenit rapid un instrument autonom, funcționând în interesul comerțului", e pentru că statele sunt „limitate la un rol de garant"[25]. Acești critici cred că „reprezentanții țărilor", până la ONU (despre

care circulă numeroase iluzii, ca și cum o adunare a statelor ar fi mai bună decât statele particulare sau ca și cum „Cupola" Mafiei[26] ar fi preferabilă mafioților luați în parte) ar putea să impună o revenire la „întâietatea politicului asupra pieței"[27]. Ei nici măcar nu trimit la vreo politică visată, ci tocmai la cea care există efectiv și care e unul dintre pilonii sistemului pe care pretind a-l combate.

Dar această încercare de a „recredibiliza politica" nu constă doar în veșnica evocare a idealurilor societății burgheze pentru a le opune realităților ei. E ceva mai rău de-atât. Ca și social-democrația istorică, purtătorii de cuvânt ai acestei mișcări se oferă drept candidați pentru a participa la administrarea status quo-ului – ceea ce va însemna, în practică, a participa la administrarea urgenței continue și a represiunii. Ei se autopropun ca o elită de schimb, mai solidă decât tâlharii neoliberali: „Trebuie să redăm un sens politicii și, pentru asta, să propunem proiecte de viitor capabile să dea un sens unei lumi economice și sociale care a cunoscut, în ultimii ani, transformări imense"[28]. De fapt, ei pretind să cunoască mai bine decât guvernanții actuali adevăratele nevoi ale economiei: „În logica interesului bine definit, politica strict economică nu e neapărat economică – în ce privește insecuritatea persoanelor și a bunurilor, deci și a poliției etc."[29]. Ei promit posibilități de profit superioare dacă se vor pune în practică propunerile lor: „Trebuie s-o terminăm cu acceptarea unicelulară a globalizării, pentru a înțelege ce are ea de câștigat, de fapt, de pe urma teritoriilor locale prospere"[30]. Nici măcar nu se gândesc să conteste multinaționalele ca atare, ci s-ar mulțumi și dacă „marile firme ar trece de la atitudinea de prădător al resurselor locale [...] la cea de co-constructor al acestor resurse"[31].

Acest reformism se transformă definitiv într-un dușman al oricărei emancipări sociale, atunci când declară deschis că vrea să restabilească munca, atât de maltratată de economiștii neoliberali ce nu știu nimic despre „lumea economică și socială așa cum este ea"[32]. El vrea să salveze societatea muncii amenințată de nebunia

neoliberală: „Pentru ca sistemul economic să funcționeze, e nevoie ca muncitorii să vină cu propriile lor condiții de producție și de reproducere, dar și cu condițiile de funcționare a sistemului economic însuși, începând cu credința lor în întreprindere, în muncă, în necesitatea muncii etc."[33]. Niște muncitori care să iubească pasionat munca, întreprinderea și statul și care să și le dorească în mod democratic, din proprie inițiativă: întreaga evoluție multiseculară a societății mărfii viza tocmai crearea acestei figuri, deja atât de bine realizată în Rusia lui Stalin. Astfel, munca e naturalmente proclamată ca fiind primul dintre „drepturi"[34]. Dar știm că dreptul la muncă devine în practică, așa cum era cazul în țările „socialismului real", *datoria* de a munci, plătit sau nu. În vederea acestei soluții, nu e de mirare că ATTAC cere într-unul din programele ei instituirea unei „poliții de proximitate", a unei „poliții de educație civică"[35]. Iată care este și care va fi întotdeauna ultimul cuvânt al reformiștilor democrați.

MAI BINE SĂ DĂRUIEȘTI DECÂT SĂ VINZI?

O altă încercare, mai sofisticată la nivel teoretic, de depășire a cadrului societății mărfii este direct legată de studiile lui Mauss, Polanyi și Sahlins despre care am vorbit deja. În Franța, acest curent se exprimă în inițiative precum „Mișcarea anti-utilitaristă din științele sociale" (MAUSS) și, pe un plan mai politic, în scrierile lui André Gorz. Acești autori scot în evidență faptul că darul, schimbul fără bani, ajutorul reciproc, cooperarea etc. joacă, până și astăzi, un rol mai important în viața socială decât se crede de obicei[36]. Ei propun remedierea defectelor societății mărfii printr-o recunoaștere sporită a acestor practici non-marșande și printr-o utilizare sporită a lor, ajungând la perspectiva unei „societăți duale", în care ar coexista un sector marșand și un sector non-marșand. Evident, e adevărat că darul – în calitate de schimb bazat pe „reciprocitatea

personală și amânată" – este expresia unei logici cu totul diferite de logica mărfii: pe piață, „legătura socială este instrumentală în raport cu ceea ce circulă; legătura socială este un mijloc pentru a face să circule lucrurile schimbându-le sau redistribuindu-le. Dimpotrivă, în dar tindem să observăm relația inversă: ceea ce circulă e în serviciul legăturii sociale sau, cel puțin, e condiționat de această legătură"[37]. Acești autori înțeleg că piața e incompatibilă cu existența unei legături sociale directe. De asemenea, ei văd limpede că e imposibil ca toate activitățile sociale să se deruleze sub formă de schimburi mercantile. Prin urmare, societatea mărfii nu poate funcționa decât cu condiția ca o parte considerabilă din activitățile din interiorul ei să se deruleze sub formă de „daruri". Am mai vorbit despre asta, mai ales în legătură cu activitățile de reproducere asignate femeilor. Cu toate astea, acești autori nu văd în existența simultană a darului și a mărfii o *contradicție* ce-ar trebui neapărat să conducă la o criză, din cauza caracterului omnivor al valorii. Aceasta din urmă trebuie să încerce să transforme totul în marfă, însă se prăbușește chiar pe măsură ce reușește. Pentru neo-maussieni, darul ar trebui să joace doar un rol subsidiar în raport cu piața și cu statul, instituții pe care ei nici nu se gândesc să le pună în discuție: „Celor care se tem de regresia comunitară, anti-utilitarismul le răspunde prin recunoașterea explicită și indubitabilă a rolului eliberator pe care l-au jucat, din punct de vedere istoric, piața și statul [...] Persoana care astăzi ar vrea să se implice în raporturi de schimb reciproc, fără însă a pierde avantajele deplinei participări individuale la piață și la stat, e fără umbră de îndoială cetățeanul modern eliberat de legăturile comunitare"[38]. De fapt, acești autori sunt nevoiți să admită că, de-acum, conceptul de dar este utilizat de asemenea de către economiștii neoclasici – care au descoperit, de exemplu, importanța voluntariatului – și de către „teoriile managementului" care încep să aprecieze „valoarea legăturilor". Dar teoreticienii darului rămân dezarmați în fața acestei recuperări, pentru că au decis deja că între dar și marfă nu

există o polaritate și că a concepe darul ca o alternativă totală la marfă ar fi un „romantism"[39] deplorabil. Conform unui autor din această școală, Serge Latouche[40], în țările din Sudul lumii „economia informală", în care raporturile de reciprocitate constituie un element fundamental, nu doar că garantează supraviețuirea unor întregi populații în afara pieței, ci poate fi chiar baza unui remarcabil succes comercial.

André Gorz consideră și el că pentru a ieși din criza pe care o traversează astăzi societatea e nevoie totodată de mai puțină piață și de mai puțin stat. Astfel, am ajunge la niște schimburi care nu sunt guvernate nici de bani, nici de vreun aparat administrativ, ci care s-ar baza pe rețele de întrajutorare, de cooperare voluntară și de solidaritate autogestionată. Asta e ceea ce Gorz numește întărire a „societății civile"[41]. El formulează o critică a muncii, care nu e lipsită de merite, chiar dacă afirmă că natura heteronomă a muncii este datorată necesităților tehnice ale unei producții complexe. Astfel, munca ar fi indepasabilă. După Gorz, ar trebui să limităm pe cât posibil munca heteronomă – care va rămâne însă supusă întotdeauna exigențelor „rentabilității" abstracte – și să plasăm alături de ea o sferă bazată pe cooperarea liberă și eliberată de forma valoare. Această sferă ar trebui să fie susținută economic de către stat. La Gorz rămân prezente unele trimiteri la Marx, mai multe decât la ceilalți autori pe care i-am trecut în revistă aici. El știe că o cantitate redusă de muncă înseamnă în același timp o cantitate redusă de valoare. Dar el nu vede că asta implică în mod necesar o cantitate redusă de bani. Producției crescute de bunuri de întrebuințare nu-i corespunde o sporire a valorii, ci o diminuare a ei; rămâne deci puțin de „redistribuit" în termeni monetari. Ca să crezi că există cantități enorme de bani de „redistribuit", trebuie să iei drept „bani gheață" sumele fictive create prin speculă. Statul nu poate ajuta economic sectorul de non-muncă – chiar dacă ar dori-o – decât în măsura în care mai există procese de valorizare reușite care să producă bani

„valabili". Asta nu e posibil decât acolo unde economia națională în discuție – care trebuie să creeze „baza impozabilă" ce-i permite statului să-și finanțeze intervențiile – rezistă la concurența tot mai încrâncenată de pe piețele mondiale. Altfel spus, toate propunerile făcute în țările cele mai bogate pentru o redistribuire monetară în favoarea sectoarelor non-rentabile – altfel spus, de a hrăni niște „guri inutile" – presupun întotdeauna tacit că aceste economii își vor păstra poziția de câștigători, în detrimentul restului lumii.

În fine, această perspectivă a „non-profitului" nu e foarte diferită de cea a neokeynesienilor: da marșandizării, însă cu condiția ca aceasta să rămână în limitele ei și să renunțe la devorarea întregii societăți. Ceea ce nu este altceva decât o dorință pioasă. Dar chiar și aici există riscul ca aceste teorii bine intenționate să servească în cele din urmă la administrarea noii mizerii, produse de îngustarea muncii: îi invităm pe marginalizați să-și organizeze singuri supraviețuirea, ajutându-se unii pe alții și schimbând direct servicii – însă întotdeauna la un nivel material foarte jos, pentru că, firește, resursele vor continua să fie rezervate în mod prioritar circuitelor mercantile, chiar dacă doar o minoritate infimă se poate servi de ele. Și nimic nu s-ar schimba dacă am realiza propunerea, care se regăsește la diferiți reprezentanți ai noii contestări, de a institui un „venit de bază" sau „salariu social" acordat fiecărui cetățean, independent de munca sa. Nu e întâmplător că salariul social a fost propus acum câțiva ani tocmai de către Milton Friedman, unul dintre fondatorii neoliberalismului. După el, acordarea unui ajutor de supraviețuire fiecărui nevoiaș ar trebui să permită economisirea tuturor celorlalte ajutoare publice, precum ajutorul de șomaj. Chiar și înainte de Friedman, pentru unii teoreticieni ai liberalismului precum Quesnay[42], grija față de săraci era una din puținele îndatoriri la care trebuia să se limiteze statul. Dacă salariul social va fi într-adevăr introdus, se va face sub această formă. Într-o situație de precarizare generalizată, în care slujbele temporare, normele

parțiale, stagiile de formare etc. alternează cu șomajul și cu munca la negru, un astfel de ajutor minimal nu are nimic emancipator, ci ar facilita doar extinderea ulterioară a acestor practici. Ar trebui să combatem munca ca atare, chiar și acolo unde ea există în continuare, în loc să propunem soluții pentru a-i face pe noii săraci să supraviețuiască fără să pretindă un acces la resurse.

ULTIMA MASCARADĂ A MARXISMULUI TRADIȚIONAL

În mediile care se mai reclamă încă de la un antagonism direct față de capital și care nu simpatizează deschis cu statul, circulă un discurs a cărui expresie o putem găsi în cartea *Empire* de Michael Hardt și Antonio Negri, precum și în celelalte scrieri recente ale lui Negri sau în reviste precum *Multitudes*. Autorii lui *Empire* pornesc de la ideea că „rolul central, ocupat mai demult de forța de muncă a muncitorilor din uzine, angajați în producția de plusvaloare, este astăzi asumat tot mai mult de o forță de muncă intelectuală, imaterială și întemeiată pe comunicare"[43]. Analiza dimensiunii sociale și imediat comunicative a noilor forme de muncă vie îi conduce pe autori la identificarea noilor figuri de subiectivitate, în ceea ce privește exploatarea, dar și în ce privește potențialul lor revoluționar: „După noua teorie a plusvalorii, trebuie formulată o nouă teorie a subiectivității, care să treacă și să funcționeze în mod fundamental prin cunoaștere, comunicare și limbaj"[44]. Autorii afirmă așadar că creșterea „muncii imateriale" a bulversat parametrii tradiționali ai producției valorii. Ei trag de aici concluzia că teoria lui Marx a valorii este depășită, pentru că de-acum ar fi imposibil să mai distingem între muncă productivă, muncă reproductivă și muncă neproductivă. În realitate, această distincție ratată e cea care face ca teoria lor să fie tot atât de slabă ca multe alte variante de marxism tradițional. E adevărat că adesea nu mai putem distinge între timpul de muncă și timpul „liber" și că nu mai putem măsura

timpul de muncă. Dar asta nu demonstrează decât că valoarea este o cămașă de forță pentru noile realități productive; de-aici nu rezultă că aceste realități ar fi deja dincolo de dominația valorii și cu atât mai puțin derivă faptul că, așa cum vrea Negri, „toate aceste activități au devenit locuri de producție, acum că nu mai există un «loc de producție»"[45], ceea ce ne-ar permite să lăsăm baltă problema muncii productive și neproductive. Acest discurs presupune tacit că noile forme de muncă creează plusvaloare prin simplul fapt că există „exploatare" în ele; el ignoră faptul că capitalul nu vizează doar exploatarea a cât mai multor persoane cu putință, ci a cât mai multor persoane cu putință în funcție de nivelul de rentabilitate existent – iar cele două lucruri nu sunt deloc identice.

Aceste teze le permit lui Hardt și Negri să reîmprospăteze conceptul de proletariat și să afirme că, acum, aproape toată lumea e proletar. Chiar dacă consideră a fi depășite distincțiile dintre forțele de producție și relațiile de producție, dintre producție și reproducere, capital constant și capital variabil, bază și suprastructură, ei au mare grijă să nu declare depășită distincția dintre muncă vie și muncă moartă. De fapt, toată teoria lor cu pretenții moderniste nu e decât o reluare a operaismului italian din anii șaptezeci, care, la rândul său, era o reluare extrem de subiectivistă a pozițiilor Internaționalei a II-a: munca vie creează toate „valorile" – acest discurs nu distinge între valori și valori de întrebuințare –, însă este dominată și exploatată de către capital *qua* forță exterioară și parazitară. „Multitudinea" descrisă de către Hardt și Negri, ca mulțime de singularități diferite ale „poporului" – care nu se constituie decât în raport cu suveranul – nu este, conform propriilor lor afirmații, decât un alt nume pentru proletariat, pe care îl identifică pur și simplu cu toți cei exploatați și dominați.

În *Empire* nu găsim o critică veritabilă a muncii; ceea ce autorii numesc astfel nu e decât elogiul rezistenței față de condițiile de muncă capitaliste. Transformarea muncii în valoare nu constituie

aici obiectul criticii; dimpotrivă, ea este considerată a fi un fapt ontologic, neutru și chiar pozitiv. Negri și Hardt confundă conceptul de muncă abstractă cu cel de „muncă imaterială". „Prin informatizarea producției, munca tinde să se apropie de poziția muncii abstracte"[46]. Ceea ce înseamnă că ei nu disting între muncă abstractă și muncă concretă și atribuie crearea de valoare muncii concrete: „Munca se prezintă pur și simplu ca *puterea de a acționa* [...]. Putem astfel defini puterea virtuală a muncii ca o putere de autovalorizare ce se depășește pe sine"[47]. Conform acestei cărți, cooperarea este imanentă muncii imateriale și nu i se adaugă din exterior, contrar muncii tradiționale din uzină. Astfel, multitudinea posedă deja toate forțele cooperării, dar ele sunt captate de capital, care, în ce-l privește, nu creează nimic și trebuie chiar să îngrădească aceste forțe. Munca imaterială poate așadar să se valorizeze pe ea însăși și nu mai are nevoie de capitalul variabil: „Creierele și corpurile au întotdeauna nevoie de ceilalți pentru a produce valoare, dar acești «ceilalți» de care au nevoie nu sunt neapărat furnizați de capital și de capacitățile sale de orchestrare a producției [...] munca imaterială pare să furnizeze potențialul pentru un fel de comunism spontan și elementar"[48]. Calculatorul ar fi așadar instrumentul care realizează visul străvechi al marxiștilor tradiționali, al unei munci care creează valoare fără intervenția capitalului. Negri vorbește, în fond, despre „PC [nu Partidul comunist, ci *Personal computer*] drept capacitate autonomă de muncă, unealtă integrată creierului, și care nu mai are nevoie de un patron care să o împrumute în schimbul muncii"[49]. Prin urmare, cine se entuziasmează de această „autovalorizare" a acceptat deja valoarea, și odată cu ea munca și banii, și nu vrea decât să schimbe raporturile de proprietate. Pentru Negri și Hardt, munca și capitalul nu sunt doi poli ai aceluiași raport de apropriere privată, ci reprezintă în mod ontologic plinul și golul, viața și vampirismul[50]. În realitate, munca și capitalul sunt indisolubil legate între ele și niciunul nu poate exista fără celălalt. Criza unuia e și criza celuilalt. Visul capitalist de a putea continua

acumularea fără a recurge la mai multă muncă e, așadar, cu totul deșert; la fel de deșartă e și speranța operaistă că munca ar putea să se emancipeze de capital, continuând să existe ca „muncă".

Pentru Negri și Hardt, limita capitalismului rezidă astfel în subiectivitatea celor exploatați și nu în contradicțiile interne ale capitalismului. Dimpotrivă, acesta din urmă e pentru ei „în mod miraculos, într-o formă foarte bună, iar acumularea sa e mai viguroasă ca oricând"[51]. În ce privește criza, ei înecă peștele afirmând că ea este prezentă mereu și pretutindeni, deoarece „criza este, pentru capital, o condiție normală ce nu-i indică sfârșitul, ci tendința sa generală și modul său de operare"[52]. Dezvoltarea capitalistă n-ar fi astfel nimic altceva decât o deturnare parazitară și represivă a ceea ce proletariatul creează spontan în dorința sa de libertate (a cărei proveniență nu e nicicând explicată). După Negri și Hardt, acest proletariat-multitudine e cel care face istoria, pentru că luptele lui sunt cele care forțează capitalul să evolueze prin intermediul reformelor politice și al restructurărilor tehnologice. Negri și Hardt, la fel ca Bourdieu, neagă astfel că capitalul ar fi împins înainte de dinamica lui interioară și de concurență; ei văd în noile lui forme doar o reacție la subiectivitatea exploatașilor. Aceasta din urmă nu e, desigur, afectată de forma marfă. Astfel, mișcările de protest de după 1968 ar fi contribuit la răspândirea muncii intelectuale, afective și imateriale valorizând „mobilitatea, flexibilitatea, cunoașterea, comunicarea, cooperarea, afectivitatea"[53]. După Negri și Hardt, nu capitalul e cel care a suscitat aceste noi valori, nici măcar în cadrul unui raport dialectic: „Problema capitalului era mai degrabă cea de a domina o nouă compoziție [de clasă] care fusese deja produsă în mod autonom și definită în cadrul unei noi relații dintre natură și muncă: o relație de producție autonomă"[54].

După Negri și Hardt, nu trebuie să combatem Imperiul printr-o revenire la formele anterioare, ci prin realizarea potențialului de eliberare pe care l-ar conține el în sânul său. Imperiul – ca formă de

dominație transnațională – reprezintă în ochii lor un progres istoric, și el ar fi fost creat de multitudinile însele. De fapt, Imperiul n-ar fi decât o formă pervertită a ceea ce creează multitudinea: „Forțele creatoare ale multitudinii care susțin Imperiul sunt tot atât de capabile să construiască în mod autonom un contra-Imperiu, adică o organizare politică diferită a fluxurilor și schimburilor mondiale"[55]. Nu ne rămâne astfel decât să-i trimitem la guvernarea Imperiului pe acești proletari care deja constituie Imperiul: „Circuitele de cooperare productivă au pus mâna de lucru în ansamblu în postura de a se constitui ea însăși ca guvern"[56]. Un secol mai devreme, marxiștii din Internaționala a II-a priveau monopolurile și societățile pe acțiuni ca fiind precursorii direcți ai proprietății sociale, în așa fel încât proletariatului nu îi rămânea decât să le conducă.

Empire se adresează unui public cât se poate de precis în termeni sociologici: cartea le sugerează noilor pături de mijloc care-și câștigă pâinea în sectorul „creativ" – informatică, publicitate, industrie culturală – că reprezintă noul subiect al transformării societății. Comunismul va fi realizat de o armată de micro-întreprinzători din informatică. E remarcabil că „multitudinea" și creațiile ei se bucură din partea lui Negri și Hardt de o apreciere cu totul pozitivă; doar aproprierea acestor creații de către capital ar fi deplorabilă. Astfel, autorii vorbesc de „acumularea capacităților de expresie și de producție pe care procesul de globalizare a produs-o în conștiința fiecărui individ și a fiecărui grup social"[57]. Nicăieri ei nu interoghează *conținutul* acestei creativități, aprobând astfel tehnica, știința și forțele productive așa cum s-au dezvoltat ele începând din Renaștere. Dar această „inteligență de masă" și „creativitate difuză", în legătură cu care Negri și Hardt se arată a fi atât de entuziasmați, ce au creat oare ele atât de glorios în ultimele decenii, mulțumită „concentrării muncii productive pe terenul mobil și modulabil al noilor tehnologii biologice, mecanice și de comunicare"[58]? În special informatică și tehnologie genetică, arme și *buildings* tot

mai urâte, *cyberpunk* și literatură *trash*, noi tehnologii de control și televiziune prin cablu. Chiar și admițând că aceste invenții ar sta mărturie pentru un grad foarte ridicat de competență tehnică (dar chiar și aceasta doar pentru o mică minoritate), rămâne faptul că acest potențial de „creativitate" a fost canalizat fără nicio rezistență în acest gen de creații și nu în altele. Subiecții acestei multitudini minunate au interiorizat cu totul criteriile societății mărfii, iar creațiile lor o demonstrează. Aproape toate produsele materiale și imateriale de astăzi sunt niște nimicuri. Ar trebui să le abolim, în loc să încercăm să le smulgem capitalului strigând „sunt ale noastre".

IEȘIREA DIN SOCIETATEA MĂRFII

Următorul aspect rămâne un *ceterum censeo*[59] al oricărei perspective de emancipare socială: a trecut vremea în care mai puteam opune o categorie de persoane, așa cum sunt ele, „dominației" și „exploatării" exercitate de către un alt grup. Critica fetișismului mărfii cere depășirea tuturor formelor fetișiste, așadar și a formei fetișiste de subiect ce nu-și poate imagina că „vânzarea și cumpărarea vor lua sfârșit vreodată"[60]. Inclusiv la nivel personal, trebuie s-o rupem cu toate valorile impuse de societatea mărfii, cu exigențele create de bani, cu valorizarea muncii, bucuriile promise de marfă și cultul succesului și al eficacității. În noua contestare, există încă prea mulți care nici nu vor să renunțe la purtarea „hainelor de marcă" sau la celelalte paradisuri artificiale ale consumului, dar care vor să fie asigurați, pentru salvarea sufletelor lor, că aceste haine au fost făcute fără exploatarea copiilor, iar pentru salvarea corpurilor lor, că ele au fost produse din materiale naturale.

Critica valorii nu este o ideologie pentru justificarea ascensiunii unei noi clase sociale sau, mai rău, a unei noi elite conducătoare. În unele aspecte, ea se apropie mai degrabă de teoriile care diagnostichează criza tuturor formelor unei civilizații. În ciuda a ceea ce

afirmă adversarii săi, care acuză critica valorii de „determinism", „obiectivism" sau de „fatalism", ea nu anunță niște legi de fier care i-ar suprima individului orice posibilitate de intervenție. Dominația formelor fetișiste slăbește în timpul trecerilor istorice de la o formă fetișistă la alta. Declinul societății mărfii reduce în același timp condiționarea deterministă pe care o poate ea exercita, iar astfel singurul aspect determinat de dinainte este descompunerea sistemului însuși. Faptul că societatea e guvernată de legi deterministe este un fapt istoric limitat: „O teorie a determinismului trebuie să delimiteze câmpul de validitate logică și istorică în interiorul căruia putem într-adevăr vorbi de procese determinate"[61]. Miza e astfel cea de a ne elibera de tirania legilor istorice, și nicidecum de a le executa. Putem vedea aici sensul profund al afirmației lui Marx că toată istoria capitalistă aparține încă „preistoriei", fiind supusă unor forțe oarbe.

Nu există o succesiune necesară de la societatea sclavagistă la cea feudală, capitalistă și apoi comunistă. Teleologia istoriei care, după mai multe ocolișuri, se sfârșește cu bine, face într-adevăr parte din scolastica marxistă. Ceea ce Marx demonstrează e faptul că, odată ce valoarea a devenit forma de socializare predominantă, ea trebuie să urmeze un curs inevitabil ce se încheie cu autodisoluția ei. Dar nu există vreo necesitate nici în faptul că capitalismul a apărut, nici în acela că va deschide calea spre socialism. Criza capitalismului și instaurarea socialismului erau strâns legate, aproape identice, mai ales pentru primele generații de marxiști: capitalismul va dispărea tocmai pentru că vor exista niște mase populare care vor dori instaurarea socialismului. Critica valorii, pentru care criza înseamnă autodistrugerea capitalismului, este mult mai puțin optimistă în această privință: sfârșitul capitalismului nu implică nicio trecere garantată la o societate mai bună. Dimpotrivă, căderea în barbarie e ceea ce se petrece în numeroase ocazii și cea care riscă să fie rezultatul final la scară globală. Nu atât pericolul marelui stat

totalitar e cel care ne pândește, ci cel al anomiei. Societatea mărfii se descompune în insule de bunăstare (foarte relativă), înconjurate de sârmă ghimpată, pe de o parte, și restul lumii care se scufundă, în grade diferite, în războaie între bande pentru puținele lucruri care mai păstrează ceva „valoare". Dezintegrarea Iugoslaviei a fost un avertisment pentru celelalte țări înapoiate care au crezut că pot să participe la festinul societății mărfii[62]. Ultimul cuvânt al economiei mărfii constă în a declara că omenirea a devenit inutilă pentru valorizare. Totalitarismul pieței s-a dovedit a fi încă și mai puternic decât totalitarismul de stat.

Însă implozia capitalismului lasă un *vid* care ar putea permite *și* apariția unei alte forme de viață socială. În fața progresului barbariei, putem afirma astăzi ceva de genul unui „punct de vedere al umanității", dincolo de clase – însă fără a uita că unele părți din omenire se arată mai interesate decât altele de păstrarea logicii valorii. Nu a existat vreodată o perioadă în istorie în care voința conștientă a oamenilor să aibă o asemenea importanță, așa cum va avea în timpul agoniei prelungite a societății mărfii. Această agonie nu are nevoie să fie anunțată, ea se derulează deja sub ochii noștri. Adversarii ordinii existente nu mai trebuie să găsească strategii pentru a tulbura liniștea publică sau pentru a rupe consensul. Turbulențele vin de la sine, fără să fie nevoie ca vreun dușman declarat al capitalismului să le provoace. Problema e de a ști ce direcție vor lua ele. A trecut vremea în care orice protest, orice contestare părea să se situeze automat într-o perspectivă de emancipare socială. Multe dintre atacurile la adresa „noii ordini mondiale", mai ales din afara țărilor occidentale, nu mai intră în schema clasică de stânga și dreapta și servesc în cele din urmă celor care vizează cu totul altceva decât o umanitate eliberată.

E mai urgent ca oricând să găsim *alternative* la societatea actuală. Trebuie efectiv să „reîncastrăm" economia în societate, așa cum voia Polanyi – dar nu ca o integrare a unei economii ce a

rămas de mărfuri într-o societate pretins mai vastă, ci ca o depășire a separației dintre producție și consum și ca abolire a „economiei" și a „muncii", a statului și a pieței. O atare schimbare nu se va produce de la o zi la alta, iar în această privință, vechea distincție dintre reformă și revoluție nu prea mai are sens. Dar chiar și niște simple lupte defensive, chiar și niște revendicări modeste și imediate nu mai au vreo posibilitate de succes decât plasându-se în perspectiva depășirii întregului sistem. Un lucru mai ales e limpede: nicio critică a capitalismului nu mai e posibilă fără o critică a muncii. Critica muncii nu e un „lux" rezervat țărilor bogate. Dimpotrivă, ea este încă și mai actuală acolo unde munca a dispărut deja sau unde n-a apărut niciodată, așadar pentru cei cărora societatea muncii le-a adus la cunoștință că nu are nevoie de ei și că dispariția lor n-ar fi decât un bine pentru economia mondială. Atunci când faptul de a fi exploatat de către capital a devenit un privilegiu rezervat unei minorități, vechea luptă de clasă în jurul muncii și-a pierdut orice sens. Critica și abolirea practică a „muncii" sunt totodată condiția preliminară pentru a putea începe să fim cu adevărat activi, pentru a pune în mișcare resursele și a ieși din *inactivitatea forțată* la care societatea muncii condamnă o parte tot mai mare din omenire. Capitalismul a fost o *expropriere* a resurselor, acum trebuie să organizăm *reapropriere*a lor.

Pentru a găsi o alternativă la societatea mărfii, nu trebuie să mergem foarte departe sau să elaborăm „utopii": chiar la originea societății occidentale, chiar acolo unde marfa și-a început marșul istoric triumfal, găsim și contrariul ei. Există la Aristotel o idee care ar merita într-adevăr reluată: ideea „vieții bune" ca adevărată finalitate a societății. Este contrariul slujirii zeului-fetiș al banilor.

NOTE

[1] În original, *marchandisation*: am ales să-l traducem prin calchiere după englezescul *commodification* nu doar pentru că termenul *comodificare* a început să fie tot mai utilizat în discursul de specialitate și chiar și public de la noi, ci și pentru că ecourile și semnificațiile pe care acest termen le evocă în limba română surprind mai bine un proces care depășește simpla transformare a lucrurilor în mărfuri și punerea lor pe piață. [nota trad.]

[2] Bové, *Le Monde*, p. 244.

[3] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 7.

[4] Bourdieu, *La Misère du monde*, p. 944.

[5] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 37.

[6] Bourdieu, *La Misère du monde*, pp. 219-221.

[7] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 45.

[8] Nu e astfel surprinzător că pentru el, marxismul e „cea mai economistă dintre tradiții" și că tratează marxismul și neoliberalismul ca două instanțe ale aceluiași „fatalism economic", întemeiat pe „fetișizarea forțelor de producție" (citat în *Callinicos, La Théorie sociale*, p. 73). El spune: „Și poate că nu e întâmplător faptul că atât de mulți din generația mea au trecut foarte ușor de la un fatalism marxist la un fatalism neoliberal: în ambele cazuri, economismul deresponsabilizează și demobilizează, anulând politica și impunând o întreagă serie de scopuri nediscutate, creștere maximă, competitivitate, productivitate" (Bourdieu, *Contre-feux*, p. 56). Desigur, el are dreptate în ce privește un anumit marxism tradițional, însă el renunță *a priori* la orice întrebuințare a criticii lui Marx la adresa economiei politice. De fapt, aceasta i-ar aminti că, în societatea mărfii, tirania economică este înscrisă în structurile socialului, în loc să fie impusă din exterior.

[9] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 95.

[10] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 98.

[11] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 39.

[12] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 38.

[13] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 68.

[14] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 46.

[15] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 12.

[16] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 14.

[17] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 10.

[18] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 13.

[19] Bourdieu, *La Misère du monde*, p. 941.

[20] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 116.

[21] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 63.

[22] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 107.

[23] Vezi Moishe Postone, „La Logique de l'antisémitisme", trad. franceză în *Temps critiques* (Montpellier), nr. 2 (1990), reprodus în *La Valeur sans le travail. Anthologie et textes de „Temps critiques"* (sub îngrijirea lui Jacques Guigou și Jacques Wajnsztejn), Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 297-311. Postone analizează aici figura evreului ca încarnare a valorii abstracte și Auschwitzul ca „uzină" pentru distrugerea valorii.

Dar dacă trebuie denunțat antisemitismul latent al multor teorii care se vor anticapitaliste, trebuie de asemenea să ne opunem acelora care denunță orice critică a capitalismului drept antisemită. Critica valorii ajunge, tocmai, la o critică a mecanismelor structurale ale capitalismului ce nu pune nenorocirile acestuia pe seama acțiunii unor grupuri particulare de oameni.

[24] O idee foarte populară în acest context este „comerțul echitabil", definit ca faptul de a „plăti bunurile la prețul lor real de producție" (José Bové, *Le Monde*, p. 255). Dar în interiorul logicii valorii – care este deja presupusă tacit în acest discurs – schimburile comerciale dintre țările bogate și țările sărace nu sunt „nedrepte". Or tocmai caracterul lor *echitabil*, altfel spus faptul că parametrii sunt aceiași pentru toți actorii economici, e cel care copleșește țările sărace. De fapt, pe piața mondială țările nu primesc masa de valoare corespunzătoare muncii efectiv cheltuite, ci masa de valoare care corespunde productivității lor. Tocmai țările și întreprinderile care utilizează cea mai puțină muncă – pentru că productivitatea lor este mai ridicată – sunt cele care își pot apropria în concurență o parte mai mare din valoarea globală. Odată ce am acceptat producția abstractă de bogăție, este absurd să cerem o distribuție mai „dreaptă" a acestei bogății abstracte: doar bogăția concretă poate fi distribuită conform dreptății, adică după principiile pe care societatea le stabilește în mod conștient. Valoarea, după cum am mai spus, trebuie în mod necesar să devină plusvaloare; căci altfel ar înceta totodată orice producție de valoare.

[25] José Bové, *Le Monde*, p. 263.

[26] Vârful structurii ierarhice a organizației Cosa Nostra e reprezentat de Comisia regională sau Comisia inter-provincială, numită și Cupola. [nota trad.]

[27] José Bové, *Le Monde*, p. 274.

[28] Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 44.

[29] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 45.

[30] Attac, *Agir local*, p. 11.

[31] Attac, *Agir local*, p. 32.

[32] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 115. De fapt, acești economiști ingrați nu înțeleg că „rezervele de capital social sunt cele care protejează o întreagă parte a ordinii sociale actuale de căderea în anomie" (*Contre-feux*, p. 117); în altă parte, Bourdieu vorbește de „valorile de devotament obscur față de interesul colectiv, care animau funcționarul și militantul" (*Contre-feux*, p. 12).

[33] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 101.

[34] Bourdieu, *Contre-feux*, p. 30.

[35] Attac, *Agir local*, p. 104.

[36] Chiar dacă ne putem permite să zâmbim puțin în fața încercărilor de a cuantifica acest rol, cum face o cercetare (citată în Salsano, *Il dono*, p. 15) care afirmă că, în Franța, sfera darului, incluzând toate cinstirile din baruri, e echivalentă cu trei sferturi din produsul intern brut.

[37] Godbout, *Circulation*, p. 220.

[38] Salsano, *Il dono*, p. 19.

[39] Berthoud, *Marché*, p. 75.

[40] *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.

[41] *Cf.* Salsano, *Il dono*, p. 18.
[42] *Cf.* Dumont, *Homo æqualis*, p. 54.
[43] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 55.
[44] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 55.
[45] Negri, *Rupture*, p. 83.
[46] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 357.
[47] Hardt/ Negri, *Empire*, pp. 432-433.
[48] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 359.
[49] Negri, *Ainsi commença*, p. 17. Aici, în mod particular, e evident că Negri vrea să-i convingă pe noii micro-întreprinzători că auto-exploatarea lor este o libertate veritabilă – exact așa cum procedează și propaganda neoliberală.
[50] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 94.
[51] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 330.
[52] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 276.
[53] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 335.
[54] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 337.
[55] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 20.
[56] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 423.
[57] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 267.
[58] Hardt/ Negri, *Empire*, p. 272.
[59] Din expresia faimoasă *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam* („cu toate astea, recunosc că Cartagina trebuie distrusă"), rostită de Cato cel Bătrân. [nota trad.]
[60] Kurz, *Gefechte*, p. 19.
[61] Lohoff, *Determinismus*, p. 65.
[62] Vezi în această privință Ernst Lohoff, *Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Jugoslawien und das Ende der nachholenden Modernisierung*, Bad Honnef, Horlemann-Edition Krisis, 1996.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliografie

Lucrări ale lui Marx

Vols de bois

Marx, Karl: *Les Déliberations de la Sixième Diète rhénane. Les débats sur la loi relative aux vols de bois* (1842), trad. M. Rubel, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. III – Philosophie, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 235-280 [„Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, pp. 30-85].

Critique du droit

Marx, Karl: *Critique du droit hégélien* (1843), trad. K. Papaioanou, în Marx, Karl: *Écrits de jeunesse*, Paris, Quai Voltaire, 1994, pp. 41-226 [„Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, pp. 225-370].

Notes sur Mill

Marx, Karl: *Notes de lecture sur J. Mill* (1844), trad. J. Malaquais și C. Orsoni, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. II – Economie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 16-34.

Critique de List

Marx, Karl: *Critique de l'économie nationale [Sur le livre de F. List, „Le Système national de l'économie politique"]* (1845), trad. J.-M. Brohm și A. Streiff, Paris, Études et Documentation internationales, 1975.

L'Idéologie allemande

Marx, Karl, și Engels, Friedrich: *L'Idéologie allemande* (1846), trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard și R. Cartelle, Paris, Éditions Sociales, 1976 [*Ideologia germană*, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura Politică, 1958].

Misère de la philosophie

Marx, Karl: *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847), Paris, Éditions Sociales, 1977 [*Mizeria filosofiei. Răspuns la „Filosofia mizeriei" a d-lui Proudhon*, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura Politică, 1958, pp. 65-179].

Le Manifeste communiste

Marx, Karl, și Engels, Friedrich: *Le Manifeste communiste* (1848), trad. M. Rubel și L. Evrand, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. I – Economie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 161-197 [*Manifestul Partidului Comunist*, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura Politică, 1958, pp. 461-500].

Grund.

Marx, Karl: *Manuscrit de 1857-1858 (Grundrisse)*, sub îngrijirea lui J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980 [*Bazele criticii economiei politice*, 2 vol., București, Editura Politică, 1972].

Urtext

Marx, Karl: *Fragment de la version primitive de la „Contribution à la critique de l'économie politique"* (1858), trad. G. Badia, în *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1957, 1977, pp. 177-255.

Contr.

Marx, Karl: *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), trad. M. Husson, Paris, Éditions Sociales, 1957, 1977 [*Contribuții la critica economiei politice*, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura Politică, 1962, pp. 3-175].

Théories I-III

Marx, Karl: *Théories sur la plus-value (Livre IV du «Capital»)* [1861-63], vol. I-III, sub îngrijirea lui G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1974, 1975, 1976 [*Teorii asupra plusvalorii*, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 26.1-26.2, București, Editura Politică, 1980].

Résultats

Marx, Karl: *Un chapitre inédit du Capital (Résultats du procès de production immédiat)* [1863], trad. R. Dangeville, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1971.

Salaire

Marx, Karl: *Salaire, prix et plus-value* (1865), trad. L. Evrard, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. 1 – Economie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 479-535 [„Salariu, preț și profit", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 16, București, Editura Politică, 1963, pp. 107-162].

Cap., première édition

Marx, Karl: *Le Capital*, première édition (1867), prima parte în: *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du* Capital *dans trois rédactions successives*, trad. P.-D. Dognin, text în franceză și germană, Paris, Éditions du Cerf, 1977, pp. 20-109.

Cap., Supplément

Marx, Karl: *Le Capital*, première édition (1867), „Supplément au chapitre I, 1", în *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du* Capital *dans trois rédactions successives*, trad. P.-D. Dognin, text în franceză și germană, Paris, Éditions du Cerf, 1977, pp. 112-169.

Cap., Zusätze

Marx, Karl: *Zusätze und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals* [Adăugiri și modificări la primul volum din *Capitalul*] (1871), în *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), II, 6, Berlin, Dietz, 1987, pp. 1-54.

MEGA II, 7

Marx, Karl: *Le Capital. Paris 1872-1875*, trad. J. Roy, revăzută de Marx, în *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), II, 7, Berlin, Dietz, 1989.

Cap. I

Marx, Karl: *Le Capital. Critique de l'économie politique* (1873), vol. 1, sub îngrijirea lui J.-P. Lefebvre conform ediției a 4-a germane, Paris, Messidor-Éditions Sociales, 1983/ Presses universitaires de France, 1993 [*Capitalul*, vol. 1, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura Politică, 1966].

Critique du programme de Gotha

Marx, Karl: *Critique du programme du parti ouvrier allemand* (1875), trad. M. Rubel și L. Evrard, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. I – Économie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 1413-1434 [„Critica Programului de la Gotha", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura Politică, 1964, pp. 11-34].

Notes sur Wagner

Marx, Karl: *Notes critiques sur le Traité d'économie politique d'Adolph Wagner* (1881), trad. M. Rubel, în: Marx, Karl: *Œuvres*, vol. II – Économie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 1531-1550 [„Însemnări pe marginea «Manualului de economie politică» al lui Adolph Wagner", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura Politică, 1964, pp. 383-415].

Lettre à Zassoulitch

Marx, Karl: *Réponse de Marx à Vera Zassoulitch* și *Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch* (1881), trad. M. Rubel, în Marx, Karl: *Œuvres*, vol. II – Économie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 1557-1573 [„Scrisoare către V.I. Zasulici" și „Ciornele răspunsului la scrisoarea lui V.I. Zasulici", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura Politică, 1964, pp. 256-257 și 416-437].

Cap. II

Marx, Karl: *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. II (1883), trad. E. Cogniot, C. Cohen-Solal și G. Badia, Moscova, Éditions du Progres, 1983 (identică ediției de la Éditions Sociales, Paris, 1976) [*Capitalul*, vol. 2, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 24, București, Editura Politică, 1967].

Cap. III

Marx, Karl: *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol III (1894), trad. C. Cohen-Solal și G. Badia, Moscova, Éditions du Progrès, 1984 (identică ediției de la Éditions Sociales, Paris, 1976) [*Capitalul*, vol. 3, în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 25.1-25.2, București, Editura Politică, 1969].

Corr.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Correspondance*, vol. I-XII, sub îngrijirea lui G. Badia și J. Mortier, Paris, Éditions Sociales, 1971-1989 [Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 27-32, București, Editura Politică, 1968-1972].

Pentru textul german, am ținut cont de *Marx-Engels Werke*, vol. I-XLIII, Berlin, Dietz, 1956-1990, de *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, ediția a II-a, Berlin, Dietz, 1975-1990, și de edițiile următoare:

Marx, Karl: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik, 1969.

Marx, Karl: [Über Friedrich Lists Buch «Das nationale System der politischen Ökonomie», în] *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, no. 3, 1972, pp. 423-446.

LUCRĂRI ALE ALTOR AUTORI

(Pentru textele publicate în germană și netraduse în franceză, am indicat uneori traduceri în engleză sau italiană)

Adorno, *Dialectique négative*

Adorno, Theodor W.: *Dialectique négative*, trad. franceză realizată de grupul de traducere de la Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 (ed. originală: *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966).

Althusser, *Lire le Capital*

Althusser, Louis: „Du «Capital» à la philosophie de Marx" (1965), în Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey și Jacques Rancière: *Lire le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996, pp. 1-80.

Attac, *Agir global*

Attac: *Agir global, penser global. Les citoyens face à la mondialisation*, Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2001.

Backhaus, *Dialectique de la forme valeur*

Backhaus, Hans-Georg: „La dialectique de la forme valeur", trad. S. Niemetz, în *Critiques de l'économie politique* (Paris), no. 18, 1974 (ed. originală: „Zur Dialektik der Wertform", în Schmidt, Alfred [coord.], *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969; acum în Backhaus, *Dialektik der Wertform*, pp. 41-66).

Backhaus, *Dialektik der Wertform*

Backhaus, Hans-Georg: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça-ira Verlag, 1997.

Bernstein, *Présupposés*

Bernstein, Eduard: *Les Présupposés du socialisme*, trad. J. Ruffet și M. Mozet, Paris, Le Seuil, 1974 (ed. originală: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Berlin, 1899).

Berthout, *Marché*

Berthout, Gérald: „Le marché comme simulacre du don?", în *Revue du MAUSS* (Paris), no. 11, 1991, pp. 72-89.

Bourdieu, *Misère du monde*

Bourdieu, Pierre (coord.): *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

Bourdieu, *Contre-feux*

Bourdieu, Pierre: *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 1998 [*Contraofensive. Argumente în sprijinul rezistenței împotriva invaziei neoliberale*, traducere de Aliza Ardeleanu, București, Editura Meridiane, 1999].

Bourdieu, *Contre-feux 2*

Bourdieu, Pierre: *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001.

Bové, *Le monde*

Bové, José, și Dufour, François: *Le monde n'est pas une marchandise. Des paysans contre la malbouffe. Entretiens avec Gilles Luneau*, Paris, La Découverte & Syros, 2000, ulterior: Paris, Pocket, 2001.

Braudel, *Les structures du quotidien*

Braudel, Fernand: *Civilization matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle. 1. Les structures du quotidien* (1967), Paris, Armand Colin, Le Livre de Poche, 1979 [*Structùrile cotidianului: posibilul și imposibilul*, 2 vol., traducere de Adrian Riza, București, Editura Meridiane, 1984].

Callinicos, *Théorie*

Callinicos, Alex: „La théorie sociale à l'épreuve du politique", în *Variations*, no. 1, Paris, Éditions Syllepse, 2001, pp. 53-84.

Colletti, *Bernstein*

Colletti, Lucio: „Bernstein et le marxisme de la Deuxième Internationale", în Colletti, Lucio: *De Rousseau à Lénine*, trad. A. Bilous, Paris-Londra-New York, Gordon & Breach, 1974, pp. 101-173 (ed. originală: *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969).

Colletti, *Le marxisme et Hegel*

Colletti, Lucio: *Le Marxisme et Hegel*, trad. J.-C. Biette și C. Gauchet, Paris, Champ Libre, 1976 (ed. originală: *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1969).

Dognin, *Sentiers*

Dognin, Pierre-Dominique: *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le Chapitre I du Capital dans trois rédactions successives*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, vol. II (comentariu).

Duden

Duden – Étymologie, Mannheim, Bibliographisches Institut AG, 1963.

Dumont, *Homo aequalis*

Dumont, Louis: *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

Durkheim, *Formes*

Durkheim, Emile: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Presses universitaires de France, 1994 [*Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1995].

Engels, *Zehnstundenbill*

Engels, Friedrich: „Die englische Zehnstundenbill", în *Neue Rheinische Zeitung*, no. 4, aprilie 1850, în *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Dietz, 1980, vol. VII, pp. 233-243 [„Legea engleză cu privire la ziua de muncă de zece ore", în Karl Marx & Friedrich Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura Politică, 1960, pp. 251-262].

Engels, *Deuxième article sur la Contribution*

Engels, Friedrich: „Deuxième article sur la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx", trad. J.-P. Lefebvre, în Marx, Karl, și Engels, Friedrich: *Textes sur la méthode de la science économique*, Paris, Éditions Sociales, 1974.

Ernou, *Dictionnaire*

Ernou, A., și Meillet, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (1932), Paris, Klincksieck, 1985.

Finley, *L'Économie antique*

Finley, Moses: *L'Économie antique*, trad. M. Higgs, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (ed. originală: *The Ancient Economy*, Berkeley, University of California Press, 1973).

Godbout, *Circulation*

Godbout, Jacques T.: „La circulation par le don", în *Revue du MAUSS* (Paris), no. 15-16, 1992, pp. 215-231.

Hafner, *Gebrauchswertfetischismus*

Hafner, Kornelia: „Gebrauchswertfetischismus", în Behrens, Diethard (coord.): *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis-und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ça-ira Verlag, 1993, pp. 59-88 și 197-199.

Hardt/ Negri, *Empire*

Hardt, Michael, și Negri, Antonio: *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils Editeur, 2001 (ed. originală: *Empire*, Harvard University Press, 2000).

Hegel, *Fragment de Tübingen*

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Fragment de Tübingen" (1794), în Legros, Robert: *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, pp. 260-297 (textul german în *Frühe Schriften*, *Werke* I, Frankfurt, Suhrkamp, 1971).

Hyppolite, *Études*

Hyppolite, Jean: *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière et Cie, 1995.

Korsch, *Karl Marx*

Korsch, Karl: *Karl Marx*, trad. S. Bricianer, Paris, Champ Libre, 1971 (ed. originală: *Karl Marx* [1938], Frankfurt-Viena, Europäische Verlagsanstalt, 1969).

Krahl, *Konstitution*

Krahl, Hans-Jürgen: *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik, 1985. Trad. italiană S. de Waal: *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973; nouă ediție parțială cu titlul *Attualità della rivoluzione*, Roma, Manifestolibri, 1998.

Krisis, *Manifeste*

Grupul Krisis (Kurz, Robert/ Lohoff, Ernst/ Trenkle, Norbert): *Manifeste contre le travail*, trad. de O. Galtier, W. Kukulies și L. Mercier, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002 (ed. originală: *Manifest gegen die Arbeit*, f.e., f.l., 1999).

Kurz, *Abstrakte Arbeit*

Kurz, Robert: „Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marschen Werttheorie und ihrer Geschichte", în *Marxistische Kritik* (Nuernberg), no. 4, 1987.

Kurz, *Verlohrene Ehre*

Kurz, Robert: „Die verlohrene Ehre der Arbeit. Produzentensozialismus als logische Unmöglichkeit", în *Krisis* (Nuernberg), no. 10, 1991; trad. italiană A. Jappe și M.T. Ricci, în Kurz, Robert: *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Roma, Manifestolibri, 1994.

Kurz, *Ende der Politik*

Kurz, Robert: „Das Ende der Politik. Thesen zur Krise des warenförmigen Regulationssystems", în *Krisis* (Nuernberg), no. 14, 1994; trad. italiană A. Jappe, în Kurz, Robert: *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Roma, Manifestolibri, 1997.

Kurz, *Himmelfahrt*

Kurz, Robert: „Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise", în *Krisis* (Nuernberg), no. 16/17, 1995; trad. italiană A. Jappe, în Kurz, Robert: *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Roma, Manifestolibri, 1997.

Kurz, *Gefechte*

Kurz, Robert: „Die letzten Gefechte", în *Krisis* (Nuernberg), no. 18, 1996.

Kurz, *Schwarzbuch*

Kurz, Robert: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt, Eichborn Verlag, 1999.

Kurz, *Diktatur*

Kurz, Robert: „Die Diktatur der abstrakten Zeit. Arbeit als Verhaltensstörung der Moderne", în Kurz, Robert/ Lohoff, Ernts/ Trenkle, Norbert (coord.): *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*, Hamburg, Konkret Literatur Verlag, 1999.

Kurz, *Lire Marx*

Kurz, Robert: *Lire Marx*, Paris, Éditions de La Balustrade, 2002 (ed. originală: *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Marx für dar 21. Jahrundert*, Frankfurt, Eichborn Verlag, 2001).

Lohoff, *Sexus und Arbeit*

Lohoff, Ernst: „Sexus und Arbeit. Zur Kritik der Arbeitsontologie in der feministischen Debatte", în *Krisis* (Nuernberg), no. 12, 1992.

Lohoff, *Determinismus*

Lohoff, Ernst: „Determinismus und Emanzipation", în *Krisis* (Nuernberg), no. 18, 1996.

Lukács, *Histoire*

Lukács, Georg: *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos și J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, ediție adăugită 1984 (ed. originală: *Geschichte und Klassenbewusstsein* [1923], Berlin și Neuwied, Luchterhand, 1967).

Magli, *Introduzione*

Magli, Ida: *Introduzione all'antropologia culturale. Storia, aspetti e problemi della teoria della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1980, 1983.

Mattick, *Compte-rendu*

Mattick, Paul: „Compte-rendu de Reichelt, Helmut: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* et de Rubin, Isaak Iljitsche: *Studien zur Marxschen Werttheorie*", în *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, no. 2, iunie 1974, pp. 257-261.

Mauss, *Don*

Mauss, Marcel: *Essai sur le don* (1924), în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, 1989 [*Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1997].

Medvedev, *Stalinisme*

Medvedev, Roy: *Le Stalinisme. Origines, histoire, conséquences*, trad. franceză, Paris, Le Seuil, 1972.

Müller, *Geld*

Müller, Rudolf Wolfgang: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt și New York, Campus, 1977, 1981.

Napoleoni, *Smith*

Napoleoni, Claudio: *Smith, Ricardo, Marx*, Torino, Boringhieri, 1970.

Negri, *Ainsi começa*

Negri, Antonio: „Ainsi commença la chute de l'Empire", în *Multitudes*, no. 7, Paris, decembrie 2001, pp. 17-27.

Negri, *Rupture*

Negri, Antonio: „Rupture dans l'Empire, puissance de l'Exode", în *Multitudes*, no. 7, Paris, decembrie 2001, pp. 75-85.

Polanyi, *Transformation*

Polanyi, Karl: *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, tr. C. Malamoud și M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983 (ed. originală: *The Great Transformation*, New York, 1944) [*Marea transformare. Originile politice și economice ale epocii noastre*, traducere de Ciprian Șiulea, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2013].

Postone, *Time*

Postone, Moishe: *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1993, 1996.

Reichelt, *Zur logischen Struktur*

Reichelt, Helmut: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1970, 1974; trad. italiană: *La struttura logica del capitale in Marx*, Bari, De Donato, 1973.

Le Petit Robert

Le Petit Robert 1, Paris, Le Robert, 1991.

Rosdolsky, *Entstehungsgeschichte*

Rosdolsky, Roman: *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital"*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968, 1973.

Rosdolsky, *Genèse*

Rosdolsky, Roman: *La Genèse du „Capital" chez Karl Marx. I. Méthodologie. Théorie de l'argent. Procès de production*, trad. J.-M. Brohm și C. Colliot-Thélène, Paris, Maspero, 1976 (traducerea primului volum).

Roubin, *Dialektik*

Rubin, Isaak Iljic, și Bessonov, S. A.: *Dialektik der Kategorien*, trad. germană E. Mayer și P. Gerlinghoff, Berlin, VSA, 1975.

Roubin, *Études*

Roubin, Isaac Iljic: *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, trad. J. J. Bonhomme, Paris, Maspéro, 1978 (traducere după traducerea engleză: *Essays on Marx's Theory of Value*, trad. engleză M. Samardzija și F. Perlman, Detroit, Black & Red, 1972) [ed. originală Moscova, 1924].

Sahlins, *Âge*

Sahlins, Marshall: *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976 (ed. originală: *Stone age economics*, 1972)

Salsano, *Dono*

Salsano, Alfredo: „Per la poligamia delle forme di scambio", în Berthout, Gerald/ Godbout, Jacuqes T./ Nicolas, Guy/ Salsano, Alfredo: *Il dono perduto e ritrovato*, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 7-24.

Sohn-Rethel, *Das Geld*

Sohn-Rethel, Alfred: *Das Geld, die bare Münze des Apriori* (1976), Berlin, Wagenbach, 1990.

Tolstoi, *Les Cosaques*

Tolstoi, Lev: *Les Cosaques*, trad. P. Pascal, în Tolstoi, Lev: *Souvenirs et récits*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960, pp. 695-861 [*Cazacii și alte povestiri*, traducere de Alexandru Philippide, București, Editura RAO, 2000].

Trenkle, *Was ist der Wert*

Trenkle, Norbert: „Was ist der Wert? Was soll die Krise?", în *Streifzüge*, no. 3, Viena, 1998.

Vernant, *Aspects*

Vernant, Jean-Pierre: „Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne" (1956), în *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), Paris, La Découverte, 1988, pp. 295-301 [*Mit și gândire în Grecia antică*, traducere de Zoe Petre, București, Editura Meridiane, 1995].

Vincent, *Critique du travail*

Vincent, Jean-Marie: *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987.

Vincent, *Marx l'obstiné*

Vincent, Jean-Marie: „Marx l'obstiné", în Vakaloulis, Michel, și Vincent, Jean-Marie: *Marx après les marxismes*. Vol. 1: *Marx à la question*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 9-46.

Cuprins

Introducere la ediția în limba română 5

I. Lumea e o marfă? 9
Notă despre traducerile utilizate 23
Note *25*

II. Marfa, această necunoscută 27
Dubla natură a mărfii 27
Abstracția reală 38
Valoarea împotriva comunității umane 48
Bogăția în vremea societății mărfii 56
Note *66*

III. Critica muncii 81
Categorii istorice și categorii logice 81
Subiectul automat 87
Ce au făcut epigonii din teoria lui Marx 95
Munca este o categorie capitalistă 107
Note *116*

IV. Criza societății mărfii 125
Valoarea în criză 125
Muncă productivă și muncă neproductivă 136
Capitalul fictiv 142
Politica nu reprezintă o soluție 150
Note *157*

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

v. Istorie și metafizică a mărfii 163
Metafizica și „contradicțiile reale" 163
Istoria reală a societății mărfii: Antichitatea 170
Istoria reală a societății mărfii: epoca modernă 178
Critica progresului, a economiei și a subiectului 186
Critica economiei ca atare 190
Note *194*

VI. Fetișismul și antropologia 201
Valoarea ca proiecție 201
Darul în locul valorii 209
Calul de dar 216
Note *221*

VII. Despre câțiva falși prieteni 225
Critică a neoliberalismului sau critică a capitalismului? 225
Mai bine să dăruiești decât să vinzi? 235
Ultima mascaradă a marxismului tradițional 239
Ieșirea din societatea mărfii 244
Note *248*

Bibliografie 251

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția:
Angelus Novus

au apărut:

Jacob Taubes – *Escatologia occidentală*

Alain Badiou – *Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului*

Giorgio Agamben – *Timpul care rămâne. Un comentariu al Epistolei către romani*

Jacob Taubes – *Teologia după revoluția copernicană*

Karl Löwith – *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*

Giorgio Agamben – *Profanări*

Paul Veyne – *Când lumea noastră a devenit creștină (312-324)*

Hans Blumenberg – *Lizibilitatea lumii*

Giorgio Agamben – *Sacramentul limbajului. Arheologia jurământului (Homo sacer II, 3)*

Michael Walzer – *Exod și revoluție*

Jacob Taubes – *Teologia politică a lui Pavel*

Antonio Negri – *Munca lui Iov. Faimosul text biblic ca parabolă a muncii umane*

Jan Assmann – *Monoteismul și limbajul violenței*

Emanuele Coccia – *Viața sensibilă*

Alexandre Kojève – *Noțiunea de Autoritate*

Antonio Negri – *Constituția timpului. Prolegomene. Orologii ale capitalului și eliberare comunistă*

Jonathan Israel – *O revoluție a minții. Iluminismul radical și originile intelectuale ale democrației moderne*

Reinhart Koselleck – *Critică și criză. Un studiu despre patogeneza lumii burgheze*

Karl Löwith – *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluționară în gândirea secolului al nouăsprezecelea*

Hans Blumenberg – *Completitudinea stelelor*

Michael Walzer – *Revoluția sfinților. Un studiu despre originea politicii radicale*

Giorgio Agamben – *Mijloace fără scop. Note despre politică*

Quentin Meillassoux – *După finitudine. Eseu asupra necesității contingenței*

Anselm Jappe – *Aventurile mărfii. Pentru o nouă critică a valorii*

BCU MS UNIVERSITY LIBRARY

Coperta: Imagine TACT
Redactor: Veronica Lazăr
Corector: Vasi Ciubotariu
Tehnoredactor: Cristian Moisa

Editura TACT, Str. Patriciu Barbu, nr. 13, Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264-450129, editura.imaginetact.ro

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Celelalte colecții ale editurii Tact:

Colecția de stradă

Jean Genet – Dușmanul declarat. Texte și interviuri
Henri Michaux – Viața în pluri
Pierre Klossowski – Tablouri vii. Eseuri critice (1936-1983)
Frantz Fanon – Piele neagră, măști albe
Boris Buden – Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului
Siegfried Kracauer – Salariații. Din Germania cea mai recentă
C. Rogozanu – Carte de muncă
Günther Anders – Stenograme filosofice
Mihai Gofiu – Afacerea Roșia Montană
Slavoj Žižek – Repetându-l pe Lenin
G. M. Tamás – Postfascism și anticomunism. Intervenții filosofico-politice

Pasaje

Alain Robbe-Grillet – Pentru un nou roman
Philippe Forest – Romanul, realul și alte eseuri
Jacques Derrida – Despre gramatologie
Walter Benjamin – Originea dramei baroce germane
Rémi Brague – Înțelepciunea lumii. Istoria experienței umane a universului
Peter Szondi – Teoria dramei moderne (1880-1950)
Karl Polanyi – Marea transformare. Originile politice și economice ale epocii noastre
Günther Anders – Obsolescența omului. Volumul I
Jacques Derrida – Fiara și suveranul. Volumul I
Clifford Geertz – Interpretarea culturilor. Eseuri alese

Cinemag

Gilles Deleuze – Cinema 1. Imaginea-mișcare
Gilles Deleuze – Cinema 2. Imaginea-timp

Polemos

Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek – Contingență, hegemonie, universalitate
Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, Ernesto Laclau – Despre statul capitalist
Noam Chomsky, Michel Foucault – Despre natura umană
Alain Badiou, Alain Finkielkraut – Explicația
Alan Carling, Ellen Meiksins Wood – Despre marxismul analitic și marxismul politic
Axel Honneth, Nancy Fraser – Despre redistribuire și recunoaștere
Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser – Controversa feministă
Jürgen Habermas, John Rawls – Despre liberalismul politic

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
2017, 1003

editura.imaginetact.ro

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY